

BAB KETIGA

TABI'I MANUSIA MENURUT AL-KINDĪ

Dalam tulisan ini akan dibahasakan tentang tabi'i manusia menurut al-Kindī dengan membincangkan dari dua sudut.¹ Pertama, dengan cara menelusuri erti kata-kata yang dipergunakan untuk menunjukkan konsep hidup manusia; dan kedua, dengan menelusuri pernyataan-pernyataan tentang kata "*Insān*" terutama yang berkenaan dengan sifat-sifat kudrati manusia dan kedudukannya menurut pemikiran al-Kindī dengan merujuk kepada sumbernya yang asli iaitu al-Qur'an. Pendapat-pendapat al-Ghazzālī, Ibn Fāris di temui juga dalam pembahsan ini, akan tetapi idea-idea mereka hanyalah untuk memperjelas pendapat al-Kindī tentang konsepsi manusia.

3-1: Analisis terminologi

Ungkapan yang dipergunakan al-Kindī untuk menunjukkan konsep manusia dapat dibezakan tiga bahagian, iaitu;

- a) **Al Insān, al-Ins, Unās, al Anasiy, dan Insiy** yang semuanya berakar dari huruf-huruf **hamzat, nūn, dan sin.**
- b) **Al-Basyar, dan**

¹ Karya tulis mengenai konsepsi manusia antara lain oleh 'Abbas Mahmud al-Aqqad, *Al-Insān fi al Qur'an* (Kairo, Dār al-Hilāl, t.th); 'Aisyat 'Abd al Rahmān bin al Syathi, *Al-Qur'an wa Qadhāya al-Insān*, (Beirut: Dar al Ilm li al Malayin, 1978; Dirk Bakker, *Man in the Qur'an*, (Amsterdam: Drukkrij NV., 1965)

c) **banū Ādam** anak-anak Adam dan **zurriyat Ādam** 'keturunan Adam'²

Telaah morfologis menurut al-Kindī menunjukkan bahawa asal kata al-insan terdapat banyak pendapat. Segolongan ahli bahasa Arab berpendapat bahawa kata tersebut berasal dari kata **nasiya-yansā** bererti 'lupa'. Argument yang dikemukakan adalah bentuk **tashghir**³ dari kata tersebut adalah unaisiyan dan juga bersandar pada perkataan Ibn 'Abbās, bahawa manusia disebut "insan" kerana ia melupakan janjinya kepada Tuhan. Pendapat kedua menyatakan bahawa asal kata tersebut adalah **insiyān** yang berakar pada **ins**. Pendapat ini menolak pendapat pertama dengan mengatakan bahawa huruf **Ya** yang terdapat dalam kata **unaisiyān** adalah huruf tambahan seperti halnya huruf **Ya** dalam kata **ruwajjil** yang merupakan bentuk tashghir kata **rajul** 'laki-laki',⁴. Pendapat ketiga mengatakan bahawa kata **insān** berasal dari kata **nasā-yanūsu**, yang berakar kata dari huruf-huruf **nūn**, **waw** dan **sin** dan bermakna dasar 'bergelora'.⁵

² Lebih terperinci di dalam pembahsan ini dapat dilihat, Dr. Abd. Muin Salim, *Konsepsi Kekuasaan politik dalam al-Qur'ān*, Syarif Hidayatullah, Jakarta, hlm. 101. Lihat juga, al-Kindī, *Risālatuhū fi al-Insān* di dalam *al-Risālah al-Kindiyyah*. Op.cit.hlm.128

³ Istilah "tashghir" adalah metode pembentukan pola kata dengan makna konotatif "merendahkan" mengecilkan ukuran atau jumlah sesuatu, juga bermakna "membesarkan". Lihat Ibn Malik, *Tahshil al-Fiwa'id wa Takmil al-Naqāshid*, (Kairo, Dār al-Katib al Arabiy, 1386/1968), hlm. 284.

⁴ Lihat: Abū al-Fadhl Jamal al-Dīn Muhammad bin Mukram bin Manzhur, *Lisān al-Arab*, (Kairo, Dar Shadr & Dar Beirut, 1969/1386), VI, h. 11; Kamāl a Din al -Dumairiy, *Hayat al Hayawān al Kubrā*, (Kairo, Abd. al Hamid ahmad Hanafi t.th.), I, hlm. 33; Husain Yusuf Musa, 'Abd. al-Fattah, al Sha'idiy, *Al-Iṣṣhāh fi Fiqh al-Lughāt*, (tanpa tahun, Dar al Fikr al-Arabiyy, tanpa tahun), I. hlm. 1338; Abu Qasim Abu al-Husain b Muhammad Al-Ashfahaniy al-Raghib, *Al-Mufradāt fi Gharīb al-Qur'ān*, (Kairo, Musthafa al Bab al Halabiy, 1961/1381), h.28.

⁵ *Ibid.*, hlm. 508 (Al-Raghib); Ahmad bin Muhammad 'Ali al-Mugriy al Fayūmiy, *Al-Mishbāb al-Munir fi Gharob al-syarh al Kabir li al Rafi 'iy*, (Kairo, Dar'al Fikr, t.th.), II h. 302.

Menurut al-Kindi, apabila ketiga pendapat di atas adalah berdasarkan kepada kaedah *ishtiqaq*,⁶ maka pendapat yang dipandang lebih kuat mengenainya adalah pendapat kedua, iaitu kata *insān* berasal dari kata *ins* yang berakar kata dengan huruf-huruf **hamzat**, **nūn** dan **sīn**. Al-Kindi memberikan dua alasan,

- a) Pembentukan kata *insān* dari akar kata **nasiya** atau yang berdasarkan metode *ishtiqaq* asghar tidak diterima sebagai metode pembentukan kata Arab, sedangkan pembentukan kata *insān* dari *ins* dikenal dengan metode *ishtiqaq* umum atau *tasrif*. Metode ini desepakati para ulama sebagai kaedah *ishtiqaq*
- b) Dari sudut epistemologi⁸ tidak ditemukan adanya hubungan yang nyata antara makna masing-masing kata (**nasiya** dan **nasa**) dengan kata *insān*. Hal itu

⁶ Lihat, al-Kindi, *al-Raṣā'il al-Kindiyyah*, op.cit.hlm187.Kaedah "*ishtiqaq*" adalah aturan-aturan yang berkaitan dengan cara pembentukan dari sebuah kata asal atau dari akar kata bahasa Arab. Lebih lanjut lihat 'Alī Abd. al Wahid Wafi, *Fiqh al-Lughā*, ([Kairo, Lajnat al bayan al-Arabi 1369/1950) hlm. 199-203.

⁷ Lihat, al-Kindi, *al-Raṣā'il al-Kindiyyah* op.cit.Muhammad al-Mubarak, *Fiqh al Lughat wa Khasha'i al Arabiyyat* (Beirut: Dar al Fikr, 1972) h. 151. Di sini ditegaskan bahawa unsur-unsur pembentuk kata dan kata yang terbentuk mempunyai hubungan. Unsur-unsur dasar memberi makna pokok dan umum, sedangkan unsur tambahan memberi batasan atau mengkhususkan makna yang umum.

⁸ Epistemologi berasal dari kata Greek, *episteme* yang bererti pengetahuan (*knowledge*) dan *logos* yang bererti persoalan (discourse) atau ilmu (science).Epistemologi dimaksudkan sebagai cabang falsafah tentang teori ilmu pengetahuan.Diperkirakan epistemologi muncul pertama sekali ketika refleksi-kritis *shophis Greek* mengakibatkan spekulasi para pendahulu mereka dipertanyakan.Pertentangan antara sistem falsafah waktu itu,dengan sendirinya,mengangkat persoalan yang mendasar:apa yang disebut pengetahuan yang benar.Ini menuntut penyelesaian lebih awal tentang apa yang disebut pengetahuan.Lihat,George Thomas White Patrick,*Introduction to Philosophy*,George Allen and Unwin Ltd,London,1954, hlm.325.

disebabkan kerana secara epistimologis yang pertama bermakna "melalaikan atau meninggalkan sesuatu"⁹ dan juga bererti "melupakan, tidak mengingat";¹⁰ kata kedua secara epistimologis bermakna bergoncang dan bolak balik¹¹ dan juga bermakna "menuntun, bergoyang-goyang dan bolak balik."¹²

Lain halnya dengan akar kata **ins** sendiri yang bererti "(keadaan) tampaknya sesuatu" dan "jinak".¹³ Kedua erti ini relevan dengan sifat dari fizik manusia. Makna pertama ditemukan dalam penggunaan kata tersebut berhadapan dengan kata **jinn** 'jin' atau makhluk halus¹⁴ atau dengan kata **jann** yang juga bermakna jin.¹⁵ Pengertian kedua relevan dengan makna kejiwaan seperti keramahan, kesenangan dan pengetahuan. Al-Kindī berpendapat bahawa, kata kerja **anisa-ya'nisu**, **anusa-ya'nusu**, **anasa-ya'nisu** 'ramah, suka', kata **anasa-yu'nisu** 'menjadi jinak, merasa

⁹ Abu al-Husain Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Mu'jam Maqāyis al-Lughāt*, (Kairo, Musthafa al-Bab al-Halabiy wa Syarikah, 1972/1392) V, hlm. 421.

¹⁰ Ibid Manzḥūr, *op.cit.*, XV, hlm.322

¹¹ Ibn Fāris, *op.cit.* I, hlm.369

¹² Ibn Manzḥūr, *op.cit.* VI, hlm. 245

¹³ Ibn Fāris *op.cit.* I, hlm.145

¹⁴ Misalnya dalam Q.S. Al-Zāriyat, 51/67:56 dikemuka -tujuan kejadian manusia dan jin adalah untuk beribadat. Kata jin secara opistimologi bermakna "tertutup". Dari akar kata ini berasal kata *jannat* 'syurga' yakni pahala yang tertutup dari mata manusia, atau 'kebun' yakni kebun yang pokok-poko di dalamnya rindang menutupi; juga kata *janin* yakni anak dalam kandungan ibunya yang tak dapat dilihat. Lihat *Ibid*, hlm. 421-2.

¹⁵ Pasangan ini dipakai dalam Q.S. Al-Rahmān, 55/97:39, 56 dan 74. Kata *jann* berkongsi individual, sebagai bahagian dari jin. Lihat Al-Raghib, *op.cit.*, h. 99; juga bermakna ular putih" dan dipergunakan pula dalam Q.S. Al-Naml, 27/48. Lihat juga Al-Fayūmiy, *op.cit.*, h. 121; Muhammad Ismail bin Ibrāhīm, Kairo, Dār al-Fikr al-'Arabī, tanpa tahun, hlm. 118.

sesuatu, melihat, mendengar dan mengetahui."¹⁶ Bentuk terakhir ini dipergunakan dalam Al Qur'an dengan erti "melihat".¹⁷

Imam al-Qurthūbī berkata bahawa, kata *insān* berpola *fi'lan*, pola tidak beraturan (*suma'iy*) seperti dengan pola *fi'lan*, pola yang beraturan (*qiyāsiy*), dan mengandung konotasi intensiti¹⁸. Apabila pengertian ini dikaitkan dengan makna epistimologinya, maka dapat dikatakan bahawa kata *insān* mengandung konsep manusia sebagai makhluk yang memiliki sifat keramahan dan kemampuan mengetahui yang sangat tinggi. Atau dengan ungkapan lain, manusia sebagai makhluk sosial dan kultural.

Konsepsi manusia sebagai makhluk sosial kiranya tidaklah asing. Al-Kindī memberikan alasan bahawa, Al Qur'an sendiri menegaskan bahawa kejadian manusia dalam berbagai suku dan bangsa dimaksudkan agar mereka membentuk pergaulan hidup bersama¹⁹, dan agar mereka saling membantu dalam kebaikan²⁰, dan mengingatkan bahawa kebahagiaan manusia terkait pula pada hubungannya dengan

¹⁶ Lihat: Ibn Manzhūr, *op.cit* hh. 10-6; *Ibid.*, h. 30 (Fayumi); Lois ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughāt wa al-Adab wa ak 'Ulūm* (Beirut: Katolikiyat, t.th.), h. 19

¹⁷ Q.S. Tāhā, 20/45:10; Q.S. Al-Naml, 27/48:7; Q.S. Al-Qashash, 28/49:29 dan Q.S. Al-Nisā', 4/92:6

¹⁸ Lihat Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Qurthūbī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, Kairo, Dār al-Katib al-Arabī, 1967/1387), I, hlm. 105.

¹⁹Q.S. Al-Hujurat, 49/106:13

²⁰Q.S. Al-Mādat, 5/113:2

sesamanya²¹.

Menurut al-Kindi, konsepsi manusia sebagai makhluk kultural terlihat dalam pernyataan Al Qur'an bahawa manusia dilengkapi dengan alat pengetahuan berupa pendengaran, penglihatan dan budi pekerti sehingga mereka dapat memperoleh pengetahuan meskipun dilahirkan tanpa pengetahuan sedikitpun juga.²²

Ibn Fāris berkata bahawa, **Al-Basyar** berakar kata dengan huruf-huruf **ba**, **syin**, dan **ra**, yang bermakna "nampaknya sesuatu dengan baik dan indah"²³. Al-Raghib dan Ibrahim Musthafā berpendapat bahawa, kata kerja **basyara** bererti "bergembira, menggembirakan, dan mengurus sesuatu" (misalnya buah)"²⁴ dan juga "memperhatikan dan mengurus sesuatu"²⁵. Menurut al-Raghib, kata **basyar** adalah jamak(bentuk banyak) dari kata **basyarah** 'kulit'. Manusia disebut "basyar" kerana kulit manusia tampak berbeza dibanding dengan kulit haiwan lainnya. Kata ini di dalam Al-Qur'an secara khusus merujuk kepada tubuh dan lahirnya manusia²⁶.

²¹ Q.S. Ali 'Imrān, 3/89:112

²² Q.S. Al-Nahl, 16/70:78

²³ Lihat Ibn Fāris, *op.cit.*, h. 251

²⁴ Lihat: Al Fayūmiy op. cit. I, h. 56; 'Ilmiyat, Al Raghib, op. cit. h. 47; Ibrāhīm Mushthafā, *Al-Muj'jam al-Wasūth*, (Teheran: Al-Maktabat, al-'Ilmiyat, t.th.) I.hlm. 57.

²⁵ Lihat Lois Ma'lūp, *op.cit.hlm.56*. Al-Raghib, *po cip hlm.47*; Ibrāhīm Musthafā *Al-Mu'jam al-Wasūth*) Teheran, Al-Maktabah al-'Ilmiyyah, him.57.

²⁶ Lihat Al-Raghib, *op.cit.,hlm. 47*

Menurut al-Kindī, penggunaan kata-kata yang berakar huruf (b sy r) dalam Al Qur'an 123 kali pada umumnya bermakna kegembiraan. Hanya 37 kali bermakna manusia, dan dua kali dalam erti hubungan seksual²⁷. Meskipun berbeza, makna-makna tersebut satu sama lain berhubungkait kerana manusia mempunyai kemampuan menanggapi dan menyatakan emosinya dalam komunikasi dengan sesamanya. Juga manusia, seperti akan diungkapkan, mempunyai kedudukan sebagai "pengurus bumi" dan hanya akan memperoleh kegembiraan (kebahagiaan) jika ia melaksanakan tugasnya itu dengan betul dan adil.

Bertolak dari pendapat Al-Kindī di atas, maka dapat dikatakan bahawa istilah "basyar" merujuk kepada aspek realiti manusia sebagai peribadi yang unggul. Kerana itu dapat ditemukan adanya perbezaan antara konsep yang terkandung dalam istilah-istilah "basyar" dan "insān". Istilah pertama merujuk kepada eksistensi manusia sebagai peribadi yang utuh, sedang istilah terakhir merujuk kepada esensi seperti telah diungkapkan²⁸.

Menurut pengkaji, perbezaan antara kedua konsep tersebut di atas difahami pula dari penggunaan kedua kata tersebut dalam Al-Qur'an seperti dalam Al-Qur'an yang maksudnya:

"Dan sesungguhnya kami telah menciptakan manusia (insān) dari shalshal 'tanah lempung' dari **hama'** (lumpur hitam) yang diberi bentuk. Sedangkan jin kami telah ciptakan sebelumnya dari nyala api yang panas. Dan ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku akan

²⁷ Lihat Q.S. Al-Baqarat, 2/87:187

²⁸ Al-Kindī, *al-Rasā'il al-Kindīyah*, op.cit, hlm129

menciptakan manusia (basyar) dari salsal dari hamak yang diberi bentuk. Maka apabila aku telah menyempurnakannya dan meniupkan sebahagian dari rohnya kepadanya, maka tunduklah kamu menghormat kepadanya"²⁹.

Menurut al-Kindī, ayat-ayat di atas berhubungkait dengan kejadian manusia dan Jin. Ianya menerangkan tentang penggunaan kata **insān** dan **basyar** dalam konteks kejadian manusia. Yang pertama ditemukan dalam ayat 26 yang dikaitkan dengan proses kejadian manusia dari tanah lempung yang berasal dari lumpur hitam, sedang yang kedua ditemukan dalam ayat 28 dan dikaitkan dengan proses yang berbeza. Dalam hal ini ditemukan unsur baru selain proses yang ditemukan dalam ayat sebelumnya. Yang dimaksudkan dalam fase penyempurnaan kejadian manusia dan peniupan roh ke dalam diri manusia.

Beberapa ayat yang lain mengidentifikasikan konsep **basyar** dapat disebutkan disini seperti; mengisyaratkan kesempurnaan manusia dengan kualiti kedewasaan yakni sebagai seorang lelaki, Allah SWT berfirman yang maksudnya

"Apakah engkau mengingkari yang telah menciptakan engkau dari tanah kemudian dari nutfah kemudian ia menyempurnakan engkau sebagai seorang lelaki"³⁰.

Dilain ayat menyebutkan tentang kualiti lain iaitu potensi produktifiti manusia : "

Di antara ayat-ayat-Nya adalah Ia menciptakan kamu dari tanah kemudian kamu menjadi manusia yang bersabar"³¹.

Al-Ghazzālī dan al-Kindī memberikan pendapat berhubung dengan tabii

²⁹ Al-Hijr, 26-29

³⁰ Al-Kahfi, 37

³¹ Al-Rūm, 20

manusia sama ada dari aspek luaran ataupun dalaman. Dalam bukunya bertajuk "*Ma'ārij al-Quds*", al-Ghazzālī menghuraikan alam manusia secara umumnya mengandungi apa yang disebut sebagai jiwa atau roh³². Sementara itu al-Kindī secara jelasnya menghuraikan alam manusia ini dengan membahagikannya kepada empat bahagian³³.

- a. Tumbuh-tumbuhan
- b binatang
- c. manusia
- d. cakrawala

Pendapat tersebut berpandukan ajaran agama yang menegaskan kesemua peruntukan dalam hukum-hukum agama adalah ditujukan kepada kewujudan yang mempunyai bidang tersebut³⁴. Dalam hal ini, kewujudan yang mempunyai bidang perilaku yang terhad dan tidak memiliki sensa disebut **unsur tabī'i**³⁵.

Perbezaan antara jiwa manusia dengan jiwa-jiwa lain adalah sangat jelas. Menurut al-Kindī, jiwa tumbuh-tumbuhan mempunyai pelbagai perilaku tetapi tidak mempunyai sensa jiwa. Binatang pula mempunyai sensa tetapi tidak

³² Al-Kindī, *al-Rasā'il al-Kindīyyah*. op.cit. Lihat juga, Al-Ghazzālī, *Ma'ārij al-Quds Fi Madārij al-Ma'rifah al-nafs*, Al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, 1967, hlm. 18

³³ Al-Kindī, *Rasā'il al-Kindīyyah al-Falsafīyyah*, editor, Abu Ridah, jilid II, 1950, hlm. 117

³⁴ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Pemikiran al-Ghazzālī tentang pendidikan*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala-Lumpur, 1990, hlm. 25

³⁵ Ibid

mempunyai akal.³⁶ Jiwa cakrawala pula mempunyai daya akal tetapi perilakunya hanya terarah kepada satu arah sahaja³⁷.

Oleh sebab itu, konsepsi hidup manusia itu sangat berbeza dengan kehidupan binatang. Hal ini dapat diketahui dengan menelusuri peroses penciptaan manusia itu sendiri. Ini dapat dijelaskan dengan mengambilkira penjelasan al-Qur'ān, umpamanya, surat al-'Imran menerangkan tentang kehairanan Maryam betapa mungkin memperoleh anak padahal ia belum pernah disentuh oleh seseorang; Al-Qur'ān menerangkan yang maksudnya Ia berkata:

"Tuhanku bagaimana aku mempunyai seorang anak padahal aku belum disentuh sesorang manusia"³⁸.

Menurut al-Kindī, dua ayat di atas menunjukkan perkembangan kehidupan manusia, kerana di dalam ayat-ayat itu ditemukan kata **min** yang bererti *ibtidā'* 'mulai dari'³⁹ dan kata **summa** yang bermakna 'tertib dengan perantaraan waktu'⁴⁰. Menurut pengkaji, dari sini dapat difahami bahawa kejadian manusia diawali dari tanah dan secara beransur (bertahap) mencapai kesempurnaan kejadiannya ketika ia telah

³⁶ Hamid Fahmy, *op.cit*, hlm.27

³⁷ Ibid

³⁸ Al-'Imran, 47

³⁹ Lihat, al-Raghib, *op.cit*, hlm.457. Badaruddin al-Din Muhammad bin Abdullah al-Zarkasy, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm.415

⁴⁰ *Ibid*, hlm. 81, Lihat juga, al-Raghib, hlm.266

menjadi dewasa. Kedua ayat terakhir mengatakan bahawa **basyar** mempunyai kemampuan reproduksi seksual.⁴¹

Hal ini sudah merupakan fenomena alami dan dapat diketahui dari pengetahuan biologi. Kenyataan alami menunjukkan bahawa reproduksi jenis manusia hanyalah dapat terjadi ketika manusia sudah dewasa, suatu taraf dalam kehidupan manusia dengan kemampuan fizik yang telah siap menerima beban amanah keagamaan (**taklīf dīniyyah**). Dengan demikian dapat juga disimpulkan bahawa yang terkandung dalam istilah **basyar** adalah manusia dewasa dan telah memasuki kehidupan bertanggungjawab.

Sejalan dengan aspek tanggungjawab ini, al-Qur'ān menegaskan tentang kedudukan manusia sebagai khalifah Allah di bumi ini dengan firmanNya yang bermaksud: "**Dan ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat "Sesungguhnya Aku akan menjadikan manusia di bumi seorang khalīfah"**"⁴². Menurut Syaūkānī, tajuk ayat tersebut serupa dengan ayat yang lain disebutkan dalam surah Al-Hijr, 15/54:28 terdahulu. Keduanya memahami tentang pemberitahuan Tuhan kepada para Malaikat tentang akan diciptakan makhluk baru di bumi ini. Para ulama menterjemahkan kata **Ja'ala** dalam ayat di atas dengan kata **khalaka** sehingga

⁴¹ Sebahagian mufasssir mentafsirkan kata *tantasyirūn* dalam Q.S. al-Rūm di atas dengan makna 'bertebaran mencari rezki', lihat Muhammad 'Ali bin Muhammad al-Syaukani, *Fath al-Qadīr*, vol. IV, hlm. 219. Lihat juga, 'Imad al-Dīn Abu al-Fidā, Isma'īl Ibn Katsir al-Quraisy al-Dimasyqiyy, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Vol III, hlm. 429. Ahmad Musthafa al-Maraghy, *Tafsīr al-Marāghiy*, Vol XXI, hlm. 37. Lihat juga, Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarīr al-Thabary, *Jāmi al-bayān an Ta'wīl al-Qur'ān*, XXI, hlm. 31. Juga, Muhammad bin 'Umar al-Zamakhshary, *Al-Kasysyāf*, V III, hlm. 218

⁴² Al-Baqarah, 30

kedua ayat tersebut saling menjelaskan makna⁴³.

Meskipun demikian, jika kedua kata tersebut diperhatikan dengan teliti, maka akan diketemukan adanya perbezaan erti yang jelas, kata **khalaka** yang bermakna "menciptakan" mengandungi makna dasar "pemberian bentuk fizik". Hal itu dapat difahami dari struktur dasar kata tersebut "**kh-l-k** yang bermakna epistimologinya "memberi ukuran" dan dipergunakan pula dalam urusan fizik dan kejiwaan⁴⁴.

Menurut Ibn Fāris, kata **ja'ala** 'menjadikan' bermakna berlipatganda, di antara ertinya berkonotasi "hukum" yakni menetapkan suatu kedudukan bagi sesuatu yang lain⁴⁵. Atas dasar itu, ayat di atas memberikan pengertian bahawa manusia (**Ādam**) ditetapkan Tuhan sebagai Khalifah. Dengan begitu dapat dikatakan bahawa ayat di atas berkenaan dengan aspek fungsional manusia. Menurut pengkaji, dari pengertian kata **khalifah**, seperti akan dijelaskan, diketahui bahawa istilah tersebut relevan dengan istilah **basyar**. Hal itu disebabkan kerana kedua istilah, masing-masing mengandungi makna tanggungjawab. Dengan alasan lain maka Q.S Al-Hijr di atas bermakna manusia diciptakan dengan kudrat bertanggung jawab, dan bahawa pertanggung jawaban itu bermula pada usia dewasa.

Ayat lain yang relevan dengan perbezaan istilah di atas adalah Q.S. Al-

⁴³ Lihat, Al-Syaukānī, hlm. 62. Lihat juga, Abu Thahir Muhammad bin Ya'qūb al-Fairuzabadi, *Tafsīr ibn 'Abbās*, hlm. 6

⁴⁴ Lihat. Ahmad bin Hambal, *Musnad al-Imām Ahmad bin Hambal*, Vol. II, hlm. 68.

⁴⁵ Lihat, Ibn Fāris, *op -cit.* Vol. II, hlm. 460.

Hijr,25/54/:33 yang bererti penegasan Iblis yang menggunakan ungkapan "*insān*" untuk konsep yang ditunjuk oleh Tuhan sebagai *basyar*. Ini bererti adanya kesilapan Iblis dalam menanggapi konsep "*basyar*" kerana ia hanya melihat manusia dari segi kejadiannya belaka tanpa memperhatikan unsur penyempurnaan dan peniupan roh dalam dirinya.

Menurut pengkaji, dengan huraian di atas kiranya dapat dikemukakan bahawa meskipun kedua istilah di atas merujuk kepada konsepsi manusia, dimensi kemasyarakatan dan keilmuan manusia maka istilah "*basyar*" berkenaan dengan dimensi manusia sebagai makhluk yang bertanggung jawab. Eksistensi manusia sebagai makhluk yang bertanggung jawab ditemukan dalam Q.S. Al-Ahzāb, 33/95:72.

Menurut Ibn Faris, implikasi uraian di atas adalah perlunya dibezakan konsep manusia atas *insāniyat al-insān* dan *basyariyat al-insān*. Yang pertama mencakup aspek kudrati manusia sebagai makhluk sosial dan ilmiah, sedang yang kedua mencakup yang bertanggung jawab di samping dimensi sebelumnya⁴⁶. Ungkapan "*basyariah*" sebagai latihan dipergunakan dalam karya Binti Syāthī. Hanya di sini konsep yang dipergunakannya merujuk kepada dimensi material manusia, sebagai makhluk hidup yang memerlukan makanan dan minuman. Tampaknya Binti Syathi terpengaruh oleh pertanyaan orang-orang kafir dalam Q.S. Al Mu'minūn, 23/743.

Menurut al-Kindi, *Banū Ādam* dan *Zurriyat Ādam* adalah berbeza dengan dua istilah sebelumnya. Keduanya merujuk kepada manusia kerana adanya kaitan

⁴⁶ Ibn Fāris, op.cit, hlm.461

dengan kata **Ādam**, yakni nama diri dari manusia pertama yang diciptakan Tuhan dan mandat penghormatan dari makhluk lainnya berdasarkan firman Tuhan seperti dalam Q. S. Al-Baqarat, 2/87:34 yang bermaksud:

Dan ingatlah ketika kami berfirman kepada Malaikat: "sujudlah kamu kepada Adam," lalu mereka bersujud kecuali iblis. Ia enggan dan bongkak dan adalah ia termasuk di antara orang-orang kafir.

Ibn Faris berkata, kedua istilah di atas diertikan dengan "keturunan", tetapi sesungguhnya memiliki makna yang berbeza. Kata **Banū (Bani)** berakar dengan huruf-huruf **ba, nūn** dan **ra** yang bermakna "sesuatu yang lahir dari yang lain"⁴⁷ dan kata **zurriyat** yang berakar dengan huruf-huruf **zal ra** dan **ra** mempunyai erti "kehalusan" dan "tersebar"⁴⁸. Dikaitkan kedua kata tersebut pada nama "Ādam" memberi kesan kesejahteraan dalam konsep manusia, dan bahawa manusia mempunyai satu asal muasal.

Menurut al-Kindī, kata "**Banī Ādam**" memberikan dasar kesedaran bagi seluruh umat manusia; dan "**Zuriyah Ādam**" mengandungi konsep keragaman manusia yang terkandung dalam berbagai warna dan bangsa. Dari sini dapat difahami adanya konsep persamaan dan kesatuan manusia berhadapan dengan konsep keragaman dan persatuan manusia. Dan dengan demikian kedua istilah di atas relevan pula dengan konsep politik, sebab konsep-konsep tersebut merupakan pusat dan bagi perinsip musyawarah.

⁴⁷ Ibn Faris, *op.cit* I, h. 303; Al Raghīb, *op. cit.*, h. 62

⁴⁸ *Ibid*, II, h. 343 (Ibn Fāris), *Ibid.*, hh. 177-8 [al-Raghīb]

Al-Kindî menyimpulkan dengan membezakan manusia dengan makhluk-makhluk lain dengan mengatakan bahawa, manusia mempunyai daya akal atau daya fikir yang menyebabkan manusia dapat memilih sama ada untuk mengadakan tindakan yang baik atau sebaliknya⁴⁹. Makhluk-makhluk lain menurut al-Kindî memiliki pelbagai perilaku tetapi tidak memiliki sensa. Binatang pula mempunyai sensa tetapi tidak memiliki daya akal⁵⁰. Dalam hubungan ini, manusia seharusnya bertindak sejajar dengan tujuan penciptaan manusia itu dimana ianya berbeza dengan segala makhluk di alam ini.

⁴⁹ Al-Kindî, *op.cit.*, hlm. 118

⁵⁰ Ibid. hlm. 119

3.2. Sifat-Sifat Manusia

Al-Kindi telah merumuskan sifat-sifat kudrati manusia dengan merujuk kata **khalaqa** yang seperti telah diketahui mengandung erti penciptaan jasmani dan rohani⁵¹ seperti yang telah diterangkan sebelum ini. Al-Kindi menyebutkan beberapa ayat al-Qur'an yang berhubungkait dengan sifat-sifat manusia dapat disebutkan seperti berikut:

- a) Q.S. Al-'Alaq, 95/1:2
"Dia telah menciptakan manusia sebagai 'alaq'.
- b) Q.S. Al-Thin, 96/28:4
"Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dengan kualiti yang paling baik".
- c) Q.S. Al-Balad, 90/35:4
"Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia tegak lurus."
- d) Q.S. Al-Zāriyāt, 51/67:56
"Dan tiadalah Aku menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka mengabdikan kepada-Ku"
- e) Q.S. Al-Zāriyāt, 51/67:56
"Manusia diciptakan dengan ketergesaan"
- f) Q.S. Al-Ma'ārij, 70/79:19
"Sesungguhnya manusia telah diciptakan dengan keinginan besar"
- g) Q.S. Al-Nisā' 4/92:29

⁵¹ Al-Kindi, *al-Rasā'il al-Kindiyyah*, op.cit, hlm. 119

"... dan manusia diciptakandalam keadaan lemah."

Dari ayat-ayat di atas dapat dirumuskan dua pokok pembahasan, iaitu

(a) **sifat ketergantungan** dan (b) **matlamat hidup manusia**.

a) **Sifat Ketergantungan**

Allah berfirman yang bererti: Manusia telah diciptakan dari 'alaqah (علقة)

Ayat di atas mengungkapkan soal penciptaan umat manusia, sebahagian ulama berpendapat bahawa ayat itu menegaskan kejadian manusia dari 'alaq yakni beku atau segumpal darah beku atau segumpal darah yang merupakan keadaan janin pada hari-hari pertama kejadiannya⁵² Pendapat ini didokong oleh empat ayat lainnya iaitu menggunakan ungkapan 'alaqat yang merupakan bentuk mufrad kata 'alaq⁵³ dan juga oleh beberapa hadis Rasulullah (s.a.w).

Pandangan yang berbeza dikemukakan Muarice Bucaille. Beliau menegaskan bahawa sesuai dengan penemuan ilmu perubatan, kata 'alaq dalam ayat itu seharusnya diterjemahkan dengan "sesuatu yang bergantung", bukan dengan "darah

⁵² Lihat Muhammad 'Abduh, *Tafsir Juz Amma*, (Mishr al-Sya'b t.th), hlm. 49; Muhammad Nawawi al-Jawiy, *Marah labid*, (Beirut: Dar-al-Fikr, 1980/1400), II, hlm. 454; 'Abdull Yusuf Ali, *The Holy Qur'an, Text, Translation and Commentar* (Mecca: The Muslim World League, 1965/1384), II, h. 1761; Al-Syaukani *op. cit.*, V.h. 468.

⁵³ Lihat: Ahmad bin Hanbal, *op.cit.*, I, h. 414; Abd 'Abdilllah Muhammad bin Isma'il bin Ibrāhim Al-Mughirat bin Bardizbat Al-Bukhari, *Shaikh al-Bukhārī* (t.t.: Dar al-Sya'n, t.th), IV, h. 135; Muslim, *Shahih Muslim*, (al-Qahirat: Maktabat al Masyad al-Husaini t.th.) I, h. 262; Abu Daud Sulaiman bin Al-Asy as al-Azadi al-sajastani, *Sunan Abi Daud*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), IV, h. 228; Abu 'Isa bin Surat al Tirmizi, *AlJāmi' al Shahih*, (Beirut: Dar al fikr, 1980/1400), hlm. 302.

beku", kerana yang terakhir ini tidak dikenal dalam proses kejadian manusia. Justeru yang dikenal adalah ovum yang telah dibuahi melekat pada dinding rahim setelah beberapa hari⁵⁴.

Quraissy Syihāb setelah memberikan huraian pebandingan antara penegasan ayat al-Qur'ān dan konsepsi Embriologi tentang proses kejadian manusia, mengatakan bahawa pendapat seperti di atas adalah sebuah pendapat yang baik selama yang menguraikannya tidak mempercayai pendapat tersebut sebagai aqidah Qur'āni, dan selama ia tidak menyatakan Al-Qur'ān membenarkan teori-teori Embriologi mengenai proses kejadian manusia⁵⁵. Kesimpulan itu dapat diterima oleh kerana kata '**alaq**' memang tidak hanya bermakna segumpal darah, tetapi juga antara lain bermakna pergantungan atau percantuman.⁵⁶

Pandangan yang lain dikemukakan oleh Muhammad Izzat Darwazat. Ia tidak menekankan tafsir ayat tersebut pada penciptaan manusia seperti kedua pendapat di atas, tetapi menurut pendapatnya ayat itu hanya bermaksud mengingatkan fenomena kekuasaan Tuhan dalam hukum alam dengan menciptakan manusia dalam keadaan sempurna dari sesuatu yang secara material lahiriah tidak berdaya, bukan pula mengisyaratkan kejadian manusia sesuai penemuan dalam bidang perubatan dan tidak

⁵⁴ Muarice Bucaille, *Asal Usul Manusia Menurut Bibel al-Qur'ān*, Sains, terjemahan Rahmani Astuti, judul asli "*What is the Origin of Man? The Answers of science and the Holy Scripture*", (Bandung: Mizan, 1986), h. 219.

⁵⁵ Dr. Abd. Muin Salim, *op.cit*, hlm. 210

⁵⁶ Dr. M. Quraissy Syihab, "Korelasi antara Al-Qur'ān dan Ilmu Pengetahuan", (Ujung Padang: IAIN "Alauddin, 1972), hlm. 32-4.

pula mengkhususkan penciptaan dari "alaq" bagi manusia sahaja.

Menurut al-Kindī, bahawa disebutkan kejadian manusia secara khusus adalah kerana manusialah yang menjadi tujuan dan objek perbincangan dalam ayat. Gaya bahasa seperti itu umum dipakai Al-Qur'ān dalam memberikan peringatan kepada seluruh lapisan masyarakat yang memiliki pengetahuan yang berbeza.

Menurut 'Izzat Darwazat, pandangan ini tidak menafikan kedua pendapat terdahulu, hanya sahaja ia mengemukakan tafsir yang berbeza kerana ia melihat ayat itu dengan pendekatan fungsional. Dalam hal ini Al-Qur'ān dipandang sebagai kitab hidayah dan nasihat.⁵⁷

Menurut Ibn Fāris, bertolak dari pengertian bahasa, gaya bahasa yang dipergunakan dan kedudukan ayat di atas, tafsir yang berbeza dapat dikemukakan. Seperti telah dikemukakan, kata '**alaq**', ternyata tidak bermakna tunggal. Struktur asal usul kata yang terdiri dari '**ain**, **lam** dan **qaf**' bermakna 'kebergantungannya sesuatu pada sesuatu yang lain'⁵⁸.

Dari asal usul kata tersebut terbentuklah kata kerja '**alaqa-ya'** luqu, dan '**aliqa-ya'** laqu dengan berbagai makna sesuai konteks penggunaannya, misalnya (bayi) mengisap jari-jari, (binatang) memakan daun-daunan, (seseorang) mengatasi

⁵⁷ Lihat Muhammad 'Izzat Darwazat, *Al Tafsir al Hadis*, (Kairo, Dār Ihya' al Kutub al-Arabiyyat, Ina al Bab al Halabi wa Syarikah, 1381/1962) I. h. 24.

⁵⁸ Lihat Ibn Fāris, *op.cit*, IV, hlm. 125

orang lain, 'mencela orang', 'melekat dan berpegang pada sesuatu', 'mengetahui sesuatu', dan 'mulai melakukan suatu pekerjaan'. Sedangkan kata '**alaq**' yang merupakan kata benda bermakna: 'segala sesuatu yang digantung', 'tanah liat yang melekat di tangan', 'pokok-pokok yang setinggi binatang ternak', 'tambalan kain', 'pertemuan atau persimpangan jalan', 'lintah', dan 'darah beku'⁵⁹.

Kata '**alaq**' adalah kata dasar atau masdar, dan ini berarti kata tersebut tidak hanya dapat berfungsi sebagai kata benda, tetapi juga sebagai kata sifat⁶⁰. Dengan fungsi sebagai kata benda, maka makna kata tersebut dalam ayat di atas adalah seperti yang dikemukakan dalam dua pendapat pertama.

Sebaliknya dengan fungsi sebagai kata sifat, maka ayat di atas memberikan keterangan bahwa manusia diciptakan dengan sifat kudrati ketergantungan kepada selain dirinya. Ini berimplikasi bahwa manusia tidak hanya tergantung secara fisik selama dalam rahim ibunya, tetapi juga setelah lahir ia tetap memerlukan alam lingkungannya demi kelangsungan hidupnya. Ini sudah merupakan kenyataan alami yang tidak ada keraguan di dalamnya.

Pengertian di atas dapat pula ditemukan apabila ayat di atas dilihat dari sudut gaya bahasa dan kedudukannya. Dalam hal pertama Al-Syaukānīy dalam tafsirnya

⁵⁹ Lihat: Ibrāhīm Mushthafā, *op.cit.*, II, h. 628: Abd al-Fatāh Al Sa'īdī, Husain Yūsuf Mūsā, *Al Ifshāh fī al Lughat al Arabiyat*, (Al-Qahirat: Dar al-Fikr-al Arabi, 1384/1964), I, hlm. 108, 376, 384, 424; II, hlm 861, 1003, 1008. Juga Ibn manzhūr, *op. cit.*, X, hlm. 262. Di sini dikemukakan pula makna "cinta" seseorang kepada seseorang.

⁶⁰ Ahmad Mukhtar 'Umar, *Min qadhāyā al-Lughāt alArabiyat*, (Kairo, Dār Ihyā' al Kutub, 1974, 1974), h. 219.

menukilkan pernyataan Al-Zajjāj (241-311 H) bahwa orang-orang Arab mengungkapkan intensiti suatu sifat dengan ungkapan seperti **anta min la'b** (secara harfiah 'engkau adalah [dari] permainan) atau **khuliqtā min la'b** (engkau diciptakan sebagai [dari] permainan)⁶¹.

Ungkapan seperti ini dapat ditemukan dalam Q.S. Al-Anbiyā', 21/73:37 yang juga akan dibahas dalam pokok bahasan kedua, ⁶² disamping ayat yang sedang dibahas bertolak dari uslub ini, makna tafsir di atas mempunyai argumentasi tekstual pula.

Sifat ketergantungan lebih jelas lagi kalau kedudukan ayat itu ditelaah dan dianalisa. Dalam hal ini ayat pertama dari surah bersangkutan selain memerintahkan agar nabi Muhammad s.a.w. membaca, juga memperkenalkan Tuhan sebagai Sang Pencipta yakni yang ungkapan **Rabbuka 'llazī khalaqa**. Ayat yang dibahas berkedudukan sebagai penjelasan atau takhsis dari ungkapan terakhir ini. Dengan begitu, dari kedua ayat bersangkutan dapat disusun pernyataan tentang siapa yang dimaksudkan dengan "Rabbuka" dalam ayat pertama, iaitu **allazī khalaq khalaq al-insāna min 'alaq**.

Kata Rabb berakar kata dengan struktur huruf-huruf **ra** dan **ba** berganda. Struktur huruf ini mengandungi beberapa erti, iaitu; 'memperbaiki dan memelihara

⁶¹ Lihat al-Syaukānī, *op.cit.*, III h. 407. Juga Abū al Hasan 'Alī bin Ahmad al Wahīdī, "*Kūtab al-Wajīz fi Tafsīr al-Qur'ān al-Azīz*", dalam Muhammad Nawawi, *op. cit.*, II h. 37; Al-Qurṭubīy, *op. cit.*, XI, h. 288 dan XIV, h. 46.

⁶² Ibid

sesuatu', 'melazimi dan memelihara sesuatu', dan 'menghimpun sesuatu untuk sesuatu yang lain.' Dari makna pertama diperoleh bentuk kata **rabb** di atas dengan erti 'pemilik, pencipta dan memberi kebaikan kepada sesuatu'. Tuhan disebut "rabb" oleh kerana Dialah yang memberi kebaikan kepada makhluk-Nya. Juga kata **rabbī** 'orang yang mengenal Tuhan', **rabbāt**, 'pengasuh', dan **rabb al-rajul** 'anak isteri'.⁶³

Selanjutnya dari kata tersebut diperolehi istilah **rubūbiyat** (rubūbiah) Tuhan yang mengandungi makna hubungan segi dua, antara pihak yang menyelenggarakan pemeliharaan dan kebajikan dengan objeknya yang dipelihara. Menurut Rasyid Ridha, rububiat Allah terhadap manusia nampak dalam pemeliharaan Tuhan secara jasmani dan rohani dan juga dalam bentuk pengajaran dan agama⁶⁴.

Pendapat ini bermakna bahawa Tuhan memelihara manusia dengan dua cara: pemeliharaan dengan perantaraan hukum alam (**al-hukum al-thabī-i**) dan hukum agama (**al-hukum al-syar-i**).

Menurut al-Kindī, bertolak dari kedua ayat yang dibahas, maka dapat difahami kedudukan manusia sebagai bahagian dari sistem rububiah Tuhan. Dan itu bererti bahawa manusia memiliki sifat kudrati ketergantungan kepada rububiah Tuhan. Adanya celaan dan ancaman terhadap orang yang membangkang seperti yang

⁶³ Lihat Ibn Fāris *op.cit.*, II hlm. 301-2

⁶⁴ Lihat Muhammad Rasyid Rīdhā, *Tafsīr al-Qurān al Hakīm (Tafsīr al-Manān)*, (Mishr: Maktabat al-Qāhira, 1379/1960), I, h. 51

diungkapkan dalam ayat-ayat selanjut dari surah Al-'Alaq⁶⁵ memperkuat argumentasi ini, sekaligus mengingatkan keharusan manusia agar tetap berada dalam sistem rububiah tersebut secara utuh.

Ketergantungan manusia kepada rububiah Tuhan melalui hukum alam terwujud dengan adanya naluri dalam diri manusia untuk memenuhi hajat hidupnya dengan menguasai alam dan kecenderungan hidup bersama sehingga terbentuk kelompok sosial atau masyarakat manusia. Dan dengan demikian manusia lebih dapat memenuhi kebutuhannya dengan kerjasama di antara mereka. Selanjutnya ketergantungan manusia kepada rububiah Tuhan melalui hukum agama terwujud dalam bentuk penerimaan manusia terhadap agama Tuhan dan pengalamannya dalam kehidupannya. Menolak atau meninggalkan ajaran agama berarti melepaskan diri dari ketergantungan kepada rububiah Tuhan. Dalam ungkapan lain manusia telah menyimpang dari kudratnya dan hal tersebut menimbulkan kebinasaan terhadap dirinya dan juga lingkungannya.

Menurut pengkaji, dengan huraian di atas dapat disimpulkan bahawa berdasarkan tinjauan pengertian lafadh, uslub kalimat dan kedudukan ayat dalam surah bersangkutan, ayat di atas meminformasi kodrat ketergantungan manusia kepada rububiah Tuhan. Lebih lanjut dalam kesimpulan tersebut terkandung secara implisit kudrat manusia sebagai makhluk sosial dan makhluk agamais. Dalam hal pertama, manusia adalah makhluk yang tak dapat hidup sendiri-sendiri tetapi memerlukan masyarakat agar dapat memenuhi hajat hidupnya dengan kerjasama di

⁶⁵ Lihat Q.S. Al-'Alaq, 96/1; 6-10

antara mereka. Dalam hal kedua, manusia secara kudrati terikat oleh agama yang diberikan oleh Tuhan. Dan kerana agama pada hakikatnya adalah aturan-aturan yang diturunkan Tuhan untuk mengatur hidup manusia, maka manusia juga adalah makhluk politik, yakni makhluk yang memerlukan aturan-aturan ketuhanan untuk kehidupan yang lebih baik dan sempurna.

b) Matlamat hidup manusia

Menurut al-Kindī, matlamat hidup manusia merupakan perkara yang mencakup bidang yang sangat luas ianya berkait rapat dengan sistem nilai.⁶⁶ Dalam pembahasan ini, nilai yang dibicarakan adalah dalam erti etika kerana, kaitannya adalah dengan tingkah-laku manusia yang memperlihatkan matlamat hidup manusia. Ertinya, etika sesuatu yang mesti dilakukan seseorang sehingga matlamat hidupnya tercapai.

⁶⁶ Nilai dianggap sebagai pemahaman kata dari faktum. Faktum berhubungan dengan deskripsi, sedangkan nilai berkaitan dengan apresiasi. Secara luas diterima bahawa kesedaran nilai berbeza dengan kesedaran faktum. Yang disebut pertama merupakan lanjutan (*posterior*) dari yang kedua dan sekaligus merupakan reaksi terhadapnya. Kesedaran nilai adalah sikap terhadap faktum, penentuan bobot faktum dalam hubungannya dengan pelaku (*agent*) dan perasaannya, keinginannya, perhatiannya, tujuannya, hajatnya dan perbuatannya. Sikap itu, dalam hubungan ini, mengungkapkan persetujuan atau penolakan terhadap faktum. Berdasarkan pengertian ini dapat dimengerti bahawa (1) subjektiviti tertentu inheren dalam segala nilai, (2) dan bahawa nilai keluar dari sikap praktis jiwa ketika bereaksi terhadap stimulus; pandangan kontemplatif dan teoritis murni tidak mengandungi erti nilai sama sekali, (3) dan bahawa nilai adalah kualiti tambahan terhadap kualiti-kualiti yang telah ada dalam objek oleh jiwa, untuk mengungkapkan hubungannya dengan tujuan dan perbuatan. Ertinya, nilai bukan kualiti yang inheren dalam objek dengan sendirinya. Oleh kerana itu, kelihatan lebih subjektif, beragam dan personal daripada kualiti-kualiti sekunder. Kerana itu, nilai juga disebut kualiti tertier. Namun demikian, kerana nilai diobjektifkan dan diproyeksikan kepada objek-objek, para failasuf umumnya mengakui adanya nilai-nilai objektif, supersonal, bahkan abadi dan absolut. Huraian ini memperlihatkan luasnya pengertian nilai. Lihat: James Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Charles Scribner's Sons, New York, {tanpa tahun}, hlm. 584.

Yang dimaksudkan dengan matlamat hidup manusia menurut al-Kindî adalah kesempurnaan yang mungkin diperoleh (*al-kamāl al-mumkin*), yang dirindukan oleh setiap yang ada⁶⁷, dan merupakan hakikat suatu kehidupan.⁶⁸ Kalimat kesempurnaan yang mungkin diperoleh mengraih kepada esensi sesuatu. Kemungkinan memperoleh kesempurnaan itu dihubungkan dengan esensi sesuatu. Kesempurnaan manusia adalah yang sesuai dengan substansi esensinya, iaitu *al-nafs*⁶⁹. Matlamat hidup manusia, dengan demikian, adalah kesempurnaan jiwa. Kerana jiwa mempunyai sifat dasar mengetahui, maka kesempurnaannya adalah ketinggian tingkat kemampuan untuk mengetahui⁷⁰.

Di dalam buku-buku falsafah al-Kindî, tingkat yang tertinggi kemampuan akal adalah *al-'aql al-mustafād* yang dapat berhubungan dengan Akal Aktif, malaikat yang terdekat hubungannya dengan dunia nyata⁷¹. Oleh kerana itu al-Kindî menyatakan bahawa manusia itu berada di antara dua kemungkinan. Kemungkinan yang pertama ialah bahawa ia memperoleh kesempurnaan, sehingga ia dapat dekat kepada Tuhan melalui dunia malaikat. Kemungkinan kedua ialah bahawa ia mengikuti persamaan-

⁶⁷ G.N. Atiyeh, *al-Kindî: the Philosopher of the Arabs*, op.cit. hlm. 231

⁶⁸ *Ibid*, hlm. 233.

⁶⁹ *Ibid*

⁷⁰ *Ibid*, hlm. 218

⁷¹ *Ibid*.

persamaannya dengan haiwan-haiwan, seperti mengembangkan *al-Syahwat* dan *al-ghadhab*, sehingga ia turun ke tingkat haiwan-haiwan itu.⁷²

Menurut Murad Wahbah, kesempurnaan manusia berkaitan erat dengan keutamaan-keutamaan (*al-fadhā'il*). Yang dimaksud dengan keutamaan adalah berfungsinya daya-daya yang dimiliki manusia sesuai dengan tuntutan kesempurnaan manusia.⁷³

Menurut Wahbah lagi, tidak berfungsinya daya-daya sesuai dengan tuntutan kesempurnaan itu dinamakan keburukan-keburukan (*al-radzā'il*).⁷⁴ Keutamaan, dengan demikian, menuntut adanya kesesuaian tertentu dalam hubungan fungsional daya-daya yang dimiliki manusia. Dalam hal ini al-Kindī mengemukakan empat keutamaan tertinggi (*ummahāt al-fadhā'il*), iaitu: *al-hikmat* sebagai keutamaan akal, *al-syajā'at* sebagai keutamaan daya *al-ghadhab*, *al'iffat* sebagai keutamaan daya *al-syahwat* dan *al'adālat* (keseimbangan)⁷⁵.

⁷² 'Abd al-Rahmān Walī Shah, op. cit., hlm. 97.

⁷³ Murad Wahbah, dkk., *al-Mu'jam al-Falsafī, al-Saqāfat al-Jadīdat*, Kairo, 1971, hlm. 161. Lihat juga, al-Kindī, *al-Rasā'il al-Kindiyyah*, op. cit. hlm. 217

⁷⁴ *Ibid.*, hlm. 103.

⁷⁵ George N. Atiyeh, op. cit. hlm. 192

Pada perbincangan yang lalu telah dijelaskan bahawa *al-ghadhab* dan *al-syahwat* adalah dua kecenderungan yang inheren di dalam daya pendorong (*al-bā'isat*) atau kehendak (*al-irādat*). Manusia terdorong untuk melakukan sesuatu tidak terlepas dari salah satu dua kecenderungan tersebut. Dengan kecenderungan *al-ghadhab* timbul keberanian pada manusia untuk melakukan apa sahaja menentang sesuatu yang merugikan. Dengan kecenderungan *al-syahwat*, seseorang akan berusaha memiliki segala sesuatu yang menguntungkannya. Tanpa ada daya yang lebih tinggi yang menjadi sumber pertimbangan lain, *al-ghadhab* dapat menimbulkan kebuasan dan *al-syahwat* dapat membawa kepada ketamakan. Kerana itulah pada manusia sebagai makhluk moral ada akal yang berfungsi menangkap *al-hikmat*⁷⁶.

Al-Kindi membahagi dua *al-hikmat* sesuai dengan kedua daya akal yang disebut tadi, iaitu *al-hikmat al'ilmiyyat al-nazhariyyat* (kebijaksanaan teoritis) yang ditangkap oleh akal teoritis dan *al-hikmat al-khuluqiyyat* (kebijaksanaan praktis) yang berhubungan dengan akal praktis.⁷⁷ Yang pertama adalah pengetahuan-pengetahuan abstrak yang diyakini, bersifat tetap dan universal, seperti pengetahuan tentang Tuhan, sifat-sifat-Nya dan adanya kebahagiaan dan kesengsaraan di akhirat.⁷⁸

⁷⁶ Al-Kindi, *Rasā'il al-Kindiyah*, op.cit, hlm. 197

⁷⁷ *Ibid.*, hlm. 95.

⁷⁸ *Ibid.*

Dengan adanya pengetahuan ini, kecenderungan *al-ghadhab* dan kecenderungan *al-syahwat* memiliki batas-batas. Keadaan akal untuk mengendalikan kedua kecenderungan ini dan membatasi geraknya sesuai dengan tuntutan pengetahuan tersebut dinamakan *al-hikmat al-khuluqiyyat*.⁷⁹ Pada *al-hikmat al-khuluqiyyat*, pengetahuan itu tidak lagi tinggal dalam keumumannya, pengetahuan itu sudah diarahkan kepada tingkah laku secara partikular.

Al-hikmat al-khuluqiyyat, menurut al-Kindī, berada di antara keburukan iaitu: *al-khabb* (pengetahuan yang digunakan untuk menipu atau membinasakan) yang berada di sudut *ifrāth* (berlebihan) dan *al-bulh* (kebodohan) yang berada di sudut *tafrīth* (kekurangan).⁸⁰ *Al-hikmat al-khuluqiyyat* merupakan keseimbangan antara kedua keburukan itu.

Al-syaja'at (keberanian) juga adalah keseimbangan antara dua keburukan *al-ghadhab*, iaitu: *al-tahawwur* (keberanian yang berlebihan) dan *al-jubn* (kebekuan).⁸¹ Demikian juga *al-'iffat*; ia merupakan keseimbangan antara dua keburukan *al-syahwat*, iaitu: *al-syarah* (keserakahan) dan *al-khamūd* (keadaan lemah keinginan).⁸²

⁷⁹ *Al-Kindī, aḥl-Falsafat al-ʿUlā*, op.cit. hlm 218

⁸⁰ *Ibid.*, hlm. 94.

⁸¹ *Ibid.*, hlm. 95.

⁸² *Ibid.*, hlm. 97.

Keseimbangan-keseimbangan yang terdapat pada ketiga keutamaan itu menunjukkan adanya ukuran. Ukuran itu, menurutnya adalah *al'aql wa al-syar'* (*akal dan syara'*)⁸³. Keseimbangan itulah yang dimaksud al-Kindî dengan keutamaan *al-'adalat* yang disebut di atas.

Menurut al-Kindî, *al-'adâlat* merupakan keseimbangan dari dua segi: dari segi penempatan masing-masing keutamaan itu di antara dua keburukan dan dari segi penempatan akal sebagai kontrol terhadap *al-ghadhab* dan *al-syahwat*⁸⁴. Dengan ini dapat difahami pernyataan al-Kindî yang menunjukkan akal sebagai ukuran. Pengetahuan yang diperoleh akal itulah yang menjadi ukuran untuk membuat keseimbangan pada kedua kecenderungan tersebut⁸⁵. Meskipun demikian, akal, seperti telah dibincangkan di atas tidak dapat mengetahui yang baik dan yang buruk dengan sendirinya⁸⁶. Oleh kerana itu, akal mesti bersama-sama dengan *syara'* untuk menjadi ukuran keseimbangan⁸⁷.

⁸³ Al-Kindî, *al-Rasâ'il al-Kindîyyah*, hlm. 87

⁸⁴ *Ibid*, hlm. 192

⁸⁵ *Ibid*, hlm. 92

⁸⁶ *Ibid*, hlm. 192

⁸⁷ *Ibdi*

Matlamat hidup manusia untuk dekat dengan Tuhan sehingga dapat berhubungan dengan malaikat (Akal Aktif) yang merupakan sumber pengetahuan-pengetahuan abstrak dan berfungsi mengaktualkan daya fikir manusia sampai pada tingkat yang tertinggi dan ini hanya dapat diperoleh dengan mengusahakan *al-fadā'il* yang disebut di atas.

Dengan terwujudnya *al-fadā'il* pada diri seseorang, ia telah memiliki akhlak yang terpuji. Akhlak yang terpuji tidak mengalienasi manusia dari masyarakatnya. Akhlak pada diri sendiri, dengan terwujudnya *al-fadā'il* yang empat itu, mesti diikuti oleh keseimbangan bermasyarakat (*al-'adl fi al-mu'āmalāt*) dan keseimbangan berpemerintahan (*al-siyāsāt*).⁸⁸

Dalam bermasyarakat, ia tidak boleh mengambil sesuatu yang bukan haknya; ia harus memberikan kepada orang yang berhak, haknya dan dalam berpemerintahan, ia harus menempatkan dan melihat sesuatu dalam kedudukannya, seperti halnya susunan daya-daya dalam jiwa manusia.⁸⁹

Kelihatannya yang dimaksud dengan keseimbangan berpemerintahan adalah bahawa seseorang mesti menyedari kedudukannya dan berbuat sesuai dengan

⁸⁸ Al-Kindī, *op.cit.* *Al-siyāsāt* mempunyai erti yang sangat luas, tetapi di sini, berdasarkan contoh yang diberikan al-Kindī, adalah dalam erti pemerintahan.

⁸⁹ *Ibid.*

kedudukan itu, sehingga terjalin suatu keharmonian antara masing-masing orang atau kedudukan dalam sistem. Semua aktiviti, dalam hal ini menuju kepada pusat sistem, iaitu kekuasaan tertinggi, sebagaimana daya-daya jiwa yang rendah tunduk dan berada di bawah kontrol akal sebagai pusatnya. Yang penting di sini adalah tidak adanya alienasi dalam usaha mencapai kesempurnaan diri⁹⁰.

Berdasarkan keterangan di atas tentang *al-fadā'il* sebagai kondisi bagi kesempurnaan manusia, semestinya, ada perbuatan-perbuatan yang disebut baik pada dirinya. Sebab, perbuatan yang dimaksudkan untuk memperoleh kesempurnaan itu, bagaimanapun, tidak mempunyai nilai kecuali baik. Bahawa itu baik dapat dengan mudah diketahui.

Dengan pengertian matlamat hidup seperti di atas, akan dimengerti bahawa aktiviti yang menjurus kepada kesempurnaan esensi sesuatu adalah baik. Kesempurnaan sesuatu pada dirinya adalah kebaikan yang tertinggi⁹¹. Dengan demikian, ada kebaikan objektif yang ditangkap oleh akal manusia. Apabila diperhatikan pandangannya yang telah dibincangkan di atas bahawa akal manusia tidak mengetahui yang baik atau yang buruk dengan sendirinya, tetapi akal menghajatkan *syara'* untuk mengetahuinya, maka dapat disimpulkan bahawa bagi al-

⁹⁰ Al-Kindi, *al-Raṣā'il al-Kindiyyah*, op.cit, hlm.193

⁹¹ *Ibid*

Kindî tidak ada kebaikan objektif pada dirinya; baik atau buruk tidak diketahui berdasarkan esensi sesuatu, tetapi diketahui kerana diberitahu oleh *syara*⁹².

Dengan demikian, *al-'aql al-'âm* yang semestinya mengetahui yang baik dan mewajibkan manusia untuk berbuat baik, baginya sebagai pengatur daya-daya di bawahnya sesuai dengan tuntutan *syara*⁹³.

Al-Kindî memang menyatakan bahawa *al-'aql al-'amali* dalam hubungannya dengan *al-'aql al-nazharî* menghasilkan pandangan-pandangan yang baik, seperti pandangan bahawa berdusta adalah buruk dan berkata benar adalah baik,⁹⁴ tetapi di samping itu, ia menegaskan bahawa pandangan-pandangan ini memerlukan perincian dari *syara*,⁹⁵ sehingga dapat diwujudkan kepada perbuatan.

Meskipun pandangannya ini ditulis di dalam buku-buku falsafahnya, al-Kindî dalam hal ini berbeza dengan Mu'tazilah yang berpendapat bahawa baik atau buruk

⁹² Al-Kindî, *al-Rasâ'il al-Kindiyyah*, *op.cit.*

⁹³ *Ibid*

⁹⁴ *Ibid.*, hlm.57.

⁹⁵ *Ibid.*

adalah sifat perbuatan pada dirinya yang dapat ditangkap oleh akal manusia,⁹⁶ *syara'* datang adalah untuk mengungkapkan sifat yang telah ada itu, bukan untuk menetapkan sifat yang belum ada sama sekali.⁹⁷ Al-Kindi juga berbeza dengan Ibn Sīnā (w.1037 M) yang berpendapat bahawa kebaikan tertinggi pada manusia atau kebahagiaan yang tertinggi - iaitu mengetahui hakikat wujud⁹⁸ - dapat dengan sendirinya diketahui oleh akal manusia.⁹⁹ Dengan menyatakan bahawa ukuran keseimbangan dalam keutamaan-keutamaan diri seperti disebut di atas, kelihatannya, al-Kindi bermaksud mendekatkan asumsi falsafah bahawa keutamaan tertinggi adalah *al-hikmat* yang merupakan hasil akal dan asumsi *syara'* bahawa keselamatan manusia adalah pada kepatuhan akan ajaran yang dibawa Rasul¹⁰⁰.

Al-Ghazzālī dalam kitabnya *Mizān al-'Amal*, meskipun buku ini digolongkan ke dalam buku tasawwuf, terdapat banyak persamaan pandangannya tentang kebahagiaan dan tujuan hidup manusia dengan al-Kindi, seperti yang telah ditulisnya

⁹⁶ Muhammad Yūsuf Muṣā, *Falsafat al-Akhlāq fi al-Islām*, Mu'assasat al-Khanji, Kairo, 1963; hlm.45.

⁹⁷ *Ibid.*, hlm.44.

⁹⁸ Lihat al-Kindi, *al-Risālah al-Kindiyyah*. op.cit Juga, Jamil Shalibā, *Min Aflāthūn ila Ibn Sina*, Dar al-Andalus, {tth.}, 1981, hlm.128.

⁹⁹ al-Kindi, *al-Risālah al-Kindiyyah*. op.cit, hlm.131.

¹⁰⁰ *Ibid*. hlm.192

di dalam buku falsafah yang diterangkan tadi. Ia membezakan dua yang baik, iaitu: yang baik secara intrinsik dan yang baik secara instrumental. Yang pertama disebutnya kebaikan yang paling tinggi, iaitu kebahagiaan akhirat yang digambarkannya sebagai kekekalan yang abadi, kegembiraan yang tidak mengandung resah dan kekayaan yang tidak bercampur dengan kemiskinan.¹⁰¹

Menurut al-Kindī, menempatkan kebahagiaan akhirat sebagai kebaikan yang paling tinggi dan intrinsik, apabila *al-khayr* hanya difahami sebagai kualiti perbuatan, kurang dapat difahami. Sebab, kebahagiaan akhirat lebih merupakan matlamat daripada kualiti perbuatan. Ini bererti bahawa yang dimaksud dengan kebaikan di sini jauh lebih luas daripada sekedar kualiti perbuatan. Kelihatannya kebaikan di sini sama dengan kebaikan secara umum menurut Ibnu Sīnā iaitu segala sesuatu yang didambakan dan menyempurnakan wujud sesuatu.¹⁰²

Menurut pengkaji, pengertian umum seperti ini tidak digunakan untuk memahami pandangan al-Ghazzālī tentang nilai. Untuk dapat dibezakan dengan jelas antara nilai dalam erti moral dan matlamat hidup, pengertian nilai yang digunakan adalah yang disebutkan diatas tadi. Oleh kerana itu, kebahagiaan akhirat, selanjutnya ditempatkan sebagai matlamat hidup. Dan yang disebut kebaikan, dengan demikian,

¹⁰¹ Al-Ghazzālī, *Mizān al-'Amal*, (diedit oleh Sulaimān Dunīā), Dār al-Ma'ārif, Kairo, 1964, hlm.294.

¹⁰² Al-Kindī, *al-Rasā'il al-Kindiyyah*.op.cit, hlm.92.

adalah setiap yang secara moral dianggap mesti dilakukan seseorang untuk mencapai matlamat hidupnya¹⁰³.

Untuk mengetahui yang baik sebagai kualiti moral yang menjadi kondisi bagi matlamat hidup, perlu diketahui lebih dahulu apa yang menyebabkan kebahagiaan akhirat menjadi matlamat hidup. Melihat sifat-sifat kebahagiaan akhirat yang dikemukakannya, ada empat hal yang menyebabkan kebahagiaan akhirat menjadi matlamat hidup, iaitu: keabadian, kegembiraan, pengetahuan dan kekayaan¹⁰⁴.

Empat hal ini memperlihatkan kesempurnaan yang paling tinggi. Kegembiraan dan pengetahuan memperlihatkan kesempurnaan dari dua segi daya yang paling dominan di dalamnya, iaitu rasa dan fikir¹⁰⁵. Keabadian dan kekayaan adalah keterbebasan dari waktu dan hajat-hajat lainnya yang pada dasarnya membatasi kesempurnaan manusia.

Menurut pengkaji, pendapat al-Kindī dan al-Ghazzālī tidak terdapat percanggahan tentang matlamat hidup manusia, al-Kindī melihat bahawa yang paling berkaitan dengan tuntutan esensi manusia adalah pengetahuan dan kegembiraan.

¹⁰³ al-Kindī, *al-Falsafat al-ʿUlā*, op.cit, hlm.119

¹⁰⁴ *Ibid*

¹⁰⁵ *Ibid*

Yang lain merupakan kesempurnaan tambahan. Ini menunjukkan bahawa kebahagiaan akhirat menjadi matlamat hidup kerana padanya kesempurnaan hakikat manusia ditemukan, iaitu kesempurnaan *al-nafs*¹⁰⁶.

Di dalam *Ma'ārij al-Quds*, al-Ghazzālī menyatakan bahawa kebahagiaan yang paling tinggi adalah melihat Tuhan di akhirat (*al-nazhr ila jamal al-Haqq*)¹⁰⁷ yang di tempat lain disebutkan *ma'rifat al-Bārī* (mengenal Tuhan).¹⁰⁸ Menurut pengkaji dengan mengamati pendapat al-Kindī dan al-Ghazzālī, dapat disimpulkan bahawa pengetahuan yang membahagiakan di akhirat itu tidak lain dari pengetahuan yang sempurna tentang Tuhan. Pengetahuan itu bersifat kekal dan menimbulkan kegembiraan yang paling tinggi¹⁰⁹.

Masih ada dua persoalan penting yang perlu diketahui untuk memperjelas erti kebahagiaan akhirat sebagai matlamat hidup, iaitu: alasan mengapa mengenal Tuhan menjadi matlamat hidup dan mengapa pengenalan itu mesti di akhirat. Jawapan terhadap kedua persoalan ini tidak terlepas dari pandangan al-Kindī terhadap konsepsi manusia seperti yang telah diuraikan pada bab-bab terdahulu. Esensi

¹⁰⁶ *Al-Ghazzālī, Ma'ārij al-Quds, op.cit, hlm. 192*

¹⁰⁷ *Ibid*

¹⁰⁸ *Ibid., hlm. 68.*

¹⁰⁹ *Abd. Rahmān Wālī Shāh, al-Kindī wa Ārāuhū al-Falsafiyah, op.cit. hlm. 391*

manusia adalah jiwanya dan daya yang terpenting pada jiwa adalah yang mengetahui hakikat-hakikat¹¹⁰. Tuhan adalah sumber segala pengetahuan dan hakikat-hakikat. Hakikat Yang Mutlak adalah Tuhan¹¹¹.

Pengetahuan yang sempurna tentang Tuhan dicapai dengan kesempurnaan esensi manusia. Kesempurnaan esensi manusia tidak dapat dicapai di dunia, sebab, badan manusia dan hajat-hajat hidup yang lain menjadi penghalang bagi jiwa untuk menyempurnakan dirinya.¹¹² Setelah jiwa terpisah dari badan, jiwa dapat kembali kepada kesucian dan kesempurnaannya, sehingga hambatan untuk mengenal Tuhan sepenuhnya menjadi hilang¹¹³.

Telah dijelaskan bahawa esensi manusia berasal dari '*alam al-amr*' yang secara nyata datang dari Tuhan. Sejalan dengan itu, al-Kindi berpendapat bahawa esensi manusia pada dasarnya adalah bersih dari segala kekotoran yang menghalanginya dari mengenal Tuhan. *Fitrat* manusia adalah mengenal Tuhan dan percaya kepada-Nya.¹¹⁴

¹¹⁰ Al-Kindi, *al-Falsafat al-Ūlā*, op.cit, hlm. 76

¹¹¹ *Ibid*

¹¹² Al-Kindi, *al-Rasā'il al-Kindiyyah*, op.cit, hlm. 203.

¹¹³ Abd. Rahman Wali Shāh, *Al-Kindi Wa Ārāuhū al-Falsafiyah*, op.cit, hlm. 132

¹¹⁴ *Ibid*, hlm. 335.

Perpisahan jiwa dengan badan menyebabkan pengetahuan terhadap Tuhan mendapatkan kesempurnaannya. Itulah sebabnya, kebahagiaan akhirat dalam erti mengenal Tuhan secara penuh adalah kebaikan (kebahagiaan) intrinsik yang menjadi matlamat hidup manusia.

Disebut kebahagiaan intrinsik kerana, mengenal Tuhan adalah kebahagiaan pada dirinya, bukan kerana sesuatu yang lain. Dengan ringkas dikatakan bahawa mengenal Tuhan menjadi matlamat hidup kerana, mengenal Tuhan adalah tuntutan *fitrat* manusia dan pengenalan yang sempurna hanya dicapai di akhirat kerana, di sana hambatan untuk mengenal Tuhan tidak lagi ada¹¹⁵.

Menurut pengkaji, bahawa dari pandangan al-Kindi tersebut terkesan bahawa di dalam menuju matlamat hidup badan dan tuntutan hidup lainnya tidak diharapkan dan kerana itu harus ditinggalkan. Sebenarnya, menurut pengkaji al-Kindi tidaklah bermaksud demikian. Badan adalah unsur penting yang turut membentuk eksistensi manusia. Badan tidak dapat diasingkan dari jiwa apabila dilihat dari sudut eksistensinya. Badan tetap bernilai bagi jiwa, tetapi nilainya adalah instrumental¹¹⁶. Tanpa badan, manusia tidak dapat mengenal dunia sekitarnya yang menjadi tempat penjelmaan wujud Tuhan.

¹¹⁵ *Al-Kindi, al-Falsafat al-Ūlā* op.cit, hlm. 216

¹¹⁶ *Ibid*

Oleh kerana itu, untuk menyempurnakan diri dalam rangka mencapai matlamat hidup, badan dan tuntutan-tuntutan hidup lainnya tidak mesti dilepaskan, tetapi ditempatkan sebagai alat bagi jiwa, sesuai dengan tuntutan *tabi'at*nya yang bersifat pasif. Penempatan badan dan daya-daya jasmani sebagai alat bagi jiwa untuk mendapatkan kesempurnaan itulah yang disebut *al-faḍā'il*, yang secara moral harus dilakukan oleh setiap manusia.

Ada empat keutamaan (*al-faḍā'il*) menurut al-Kindī yang berkaitan dengan usaha mencapai matlamat hidup, iaitu: keutamaan-keutamaan jiwa, keutamaan-keutamaan badan, keutamaan-keutamaan luar dan keutamaan-keutamaan *tawfiq*.¹¹⁷ Keutamaan-keutamaan jiwa yang dimaksud di sini adalah keutamaan-keutamaan asal seperti yang ditulis al-Ghazzālī di dalam *Ma'ārij al-Quds* yang telah dibincangkan tadi, iaitu: *al-hikmat*, *al-'iffat*, *al-syaḡā'at* dan *al-'adalat*.¹¹⁸

Keutamaan-keutamaan badan terletak pada kesihatannya, kekuatannya, keindahannya dan panjang usia.¹¹⁹ Kedua jenis keutamaan-keutamaan ini berpusat di dalam diri manusia sebagai makhluk yang bereksistensi. Keduanya dihubungkan oleh

¹¹⁷ al-Kindī, *al-Falsafat al-ʿUlā*, op.cit. hlm. 218

¹¹⁸ Al-Ghazzālī, *Ma'ārij al-Quds*, op.cit. hlm. 159

¹¹⁹ *Ibid.*, hlm. 295.

kepentingan yang bersifat kemestian (*hājāt darūriyyat*)¹²⁰ Ertinya, meskipun keutamaan-keutamaan badan bernilai instrumental, namun keberadaannya merupakan keharusan bagi keutamaan-keutamaan jiwa¹²¹.

Keutamaan luar adalah yang tidak bertempat di dalam diri manusia, tetapi diperlukan untuk menunjang keutamaan-keutamaan terdahulu. Keutamaan-keutamaan luar adalah yang tidak bertempat di dalam diri manusia, tetapi diperlukan untuk membantu keutamaan-keutamaan terdahulu. Keutamaan-keutamaan luar terdiri atas harta, keluarga, kedudukan dan keturunan yang baik. Hubungannya dengan keutamaan-keutamaan terdahulu tidak bersifat kemestian, tetapi bersifat pragmatis (*hājāt nāfi'at*).¹²²

Ertinya, tanpa keutamaan-keutamaan ini, matlamat hidup akan dapat dicapai, meskipun akan lebih sulit apabila dibandingkan dengan adanya keutamaan-keutamaan ini. Keutamaan-keutamaan ini adalah untuk mempermudah jalan. Sesuatu yang bernilai pragmatis tidak akan mempunyai hubungan yang panjang dengan matlamat yang hendak dicapai.

¹²⁰ Al-Ghazzālī, *al-Mi'yār*, op.cit, hlm.64

¹²¹ *Ibid*

¹²² *Ibid.*

Keutamaan-keutamaan *tawfiq* juga tidak berasal dari dalam diri manusia, tetapi tidak dapat dilepaskan dari diri manusia. *Tawfiq*, menurut al-Kindī, adalah kesesuaian kehendak dan perbuatan manusia dengan *qadhā'* dan *qadar* Tuhan,¹²³ khususnya dalam erti yang baik. Iaitu semacam pemeliharaan dari Tuhan yang mengarahkan manusia kepada yang baik. Ini berkaitan erat dengan pandangannya bahawa manusia tidak dapat mengetahui yang baik kecuali secara universal.

Pengetahuan tentang kebaikan secara universal tidak menyebabkan manusia melakukan yang baik secara praktis. Sebab, untuk itu diperlukan pengetahuan yang praktis dan partikular. Ini hanya diperoleh dari *syara'*. Tegasnya, keutamaan-keutamaan *tawfiq* ini menunjukkan bahawa manusia dengan akalanya sahaja tidak dapat mengetahui dan melakukan yang baik baginya. Dengan demikian, hubungan keutamaan-keutamaan *tawfiq* ini dengan keutamaan-keutamaan jiwa bersifat kemestian¹²⁴.

Keutamaan-keutamaan *tawfiq* ini terdiri atas *al-hidayat*, *al-rusyd*, *al-tasādid* dan *al-ta'yīd*.¹²⁵ *Al-hidāyat* adalah prinsip kebaikan (*mabda'al-khayrāt*),¹²⁶ dari segi

¹²³ *al-Kindī, al-Rasā'il al-Kindiyyah*. op.cit. hlm. 203

¹²⁴ *Ibid*, hlm.214

¹²⁵ *Ibid*.

¹²⁶ *Ibid*.

pengetahuan. Artinya, untuk mengetahui kebaikan manusia harus memperoleh al-hidayat. Al-Kindi membagi *al-hidāyat* kepada tiga tingkatan. Yang pertama, dan kelihatannya yang paling rendah tingkatannya, adalah pengetahuan terhadap yang baik atau yang buruk melalui akal atau melalui Rasul.¹²⁷ Yang kedua adalah pengetahuan tentang baik atau buruk yang diberikan Tuhan kepada manusia dalam situasi-situasi tertentu sebagai akibat peningkatan ilmu dan amal baiknya.¹²⁸

Yang ketiga dan merupakan yang tertinggi tingkatannya adalah pengetahuan tentang baik atau buruk yang diperoleh melalui *nur* pada tingkat *al-wilāyat* dan *al-nubuwwat*, yang tidak dapat dijangkau oleh akal.¹²⁹ Ini menunjukkan bahwa, menurutnya, orang dapat mengetahui baik atau buruk mulai dari tingkat yang paling rendah adalah melalui *al-hidāyat* dari Tuhan. Menurut pengkaji, suatu hal yang menarik perhatian di sini adalah bahwa akal disebutnya sebagai sumber pengetahuan tentang yang baik sejajar tingkatannya dengan pengetahuan yang diperoleh melalui Rasul, tanpa memberikan penjelasan lebih lanjut.

Apabila diperhatikan pandangan al-Kindi bahwa akal manusia tidak mengetahui yang baik secara partikular, mungkin sekali yang dimaksud dengan

¹²⁷ George N. Atiyeh, *al-Kindi: the Philosopher of the Arabs*, op.cit, hlm.98

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*

pernyataannya bahawa akal juga, di samping berita dari Rasul, merupakan sumber pengetahuan tentang baik atau buruk adalah kemampuan akal mengetahui baik atau buruk secara universal itu. Akal dalam pengertian ini ditempatkan sejajar dengan berita yang diperoleh melalui Rasul.

Kelihatannya, menempatkan akal dan berita dari Rasul pada tingkat paling rendah adalah untuk menunjukkan bahawa pengetahuan tentang baik atau buruk itu mengalami peningkatan pada diri seseorang seperti halnya pengetahuan tentang hal-hal yang lainnya. Pengetahuan tentang baik atau buruk pada tingkat ini masih bersifat sederhana. Pengetahuan yang lebih sempurna tentang baik buruk, kelihatannya, diperoleh dengan memperbanyak amal dan mempertinggi pengetahuan, sehingga Tuhan memberi pengetahuan tentang baik atau buruk itu pada situasi-situasi tertentu (*hâl ba'd hâl*).

Di sini kelihatan bahawa pengetahuan itu diperoleh dengan usaha pendekatan diri kepada Tuhan, tidak lagi dengan hanya mengikut, seperti mengikut apa yang dibawa Rasul dan bukan hanya menerima apa adanya seperti pada pengetahuan tentang baik atau buruk yang diperoleh akal. Ini memperlihatkan adanya usaha pemenuhan diri yang bersifat aktif. Manusia secara individual berusaha mencapai keutamaan dirinya. Pengetahuan tentang baik atau buruk yang diperoleh dari Rasul bukanlah dengan sendirinya menandai akhir kesempurnaan diri itu. Ada usaha yang

kreatif dari manusia untuk menemukan hakikat sesungguhnya yang dengannya pemenuhan diri tercapai¹³⁰.

Di atas pengetahuan yang diperoleh dari Rasul atau akal, adalah pengetahuan terhadap baik atau buruk yang bersifat langsung dalam bentuk pemberian Tuhan sebagai hasil peningkatan ilmu dan amal dan dalam bentuk cahaya yang bersinar yang hanya dicapai oleh para wali dan para nabi. Ini tidak berarti bahwa pengetahuan yang diperoleh dari Rasul tidak berarti lagi setelah seseorang mencapai tingkatan yang lebih tinggi. Menurut pengkaji, pengetahuan itu tetap menjadi landasan untuk selamanya; dari satu segi ia berfungsi sebagai titik tolak, dan dari segi yang lain ia berfungsi sebagai *mi'yār (ukuran)*¹³¹ supaya usaha penyempurnaan diri tidak keluar dari prinsip-prinsip *syara'*¹³².

Kalau *al-hidayat* merupakan prinsip kebaikan, maka *al-rusyd* adalah semacam motivasi yang merangsang ke arah matlamat, sehingga seseorang terdorong kepada yang baik. *Al-rusyd* menguatkan apa yang diketahui melalui *al-hidāyat*.¹³³ *Ta'yīd*

¹³⁰ M.M.Syarif, *History of Muslim Philosophy*, op.cit, hlm.198

¹³¹ Masalah ini telah diperjelaskan oleh al-Kindī di dalam *al-Rasā'il al-Kindiyyah*, op.cit., hlm.99.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid*

adalah memperkuat keputusan dari dalam dan tenaga (*hathsy*) dari luar dan *tasdiq* adalah bantuan dan pertolongan untuk bergerak (*i'ānat wa nushrat bi al-tahrīk*).¹³⁴

Segala usaha untuk perwujudan kebaikan itu tidak memperlihatkan efektiviti manusia. Kebaikan bukan merupakan hasil otonomi manusia dengan sendirinya. Pemberi nilai yang sesungguhnya adalah Tuhan. Tuhanlah yang menentukan sesuatu itu bernilai atau tidak bernilai. Dengan sendirinya Tuhanlah yang membuat manusia baik.¹³⁵

Di antara keutamaan-keutamaan tersebut yang paling penting ialah keutamaan-keutamaan jiwa yang disebut al-Kindī sebagai kebahagiaan hakiki (*al-sa'adat al-haqīqiyyat*).¹³⁶ Disebut kebahagiaan hakiki kerana, ia merupakan sentral yang menjadi dasar penilaian keutamaan-keutamaan yang lain. Usaha untuk mewujudkan keutamaan-keutamaan yang lain adalah untuk mencapai keutamaan-keutamaan jiwa, sehingga manusia melalui jiwanya mencapai matlamat hidupnya.

Menurut pengkaji, al-Kindī memiliki sifat konsisten di dalam merealisasikan pendapatnya, tidak seperti al-Ghazzālī yang sentiasa berubah-ubah. Sebagai contoh,

¹³⁴ George N. Atiyeh, op.cit. p.94

¹³⁵ *Ibid*

¹³⁶ *Ibid.*, hlm.304.

kitāb al-Ghazzālī, *Ma'ārij al-Quds*, dan buku tasawwufnya yang ditulis sebelum ia memasuki cara hidup sufi, *Mizān al-'Amal*, di samping persamaan-persamaannya tentang matlamat hidup, juga terdapat perbezaan penting. Pada buku pertama, meski disebutkan bahawa penyempurnaan diri harus dengan *syarī'at* yang dibawa oleh para nabi,¹³⁷ kesempurnaan itu adalah pada ketinggian kemampuan akal, iaitu *al-'aql al-mustafād*.¹³⁸ Pada buku kedua, kesempurnaan itu, kelihatannya adalah pada kesempurnaan yang dimiliki para wali dan para nabi, yang disebut *al-dzawq*. Ini tampak pada penjelasannya tentang tingkat tertinggi *al-hidāyat*, iaitu keutamaan yang dicapai oleh para wali dan para nabi.¹³⁹

Ini adalah akibat lebih lanjut dari rumusannya tentang struktur eksistensi manusia pada kedua buku itu. Pada buku pertama akal diberi tempat yang tinggi, sedangkan pada buku yang kedua, akal disejajarkan dengan *al-ilhām* dari satu segi,¹⁴⁰ dan dari segi caranya memperoleh pengetahuan secara langsung.¹⁴¹ *Al-ilhām* yang

¹³⁷ Al-Ghazzālī, *Ma'ārij al-Quds*, *op.cit.* hlm.203.

¹³⁸ *Ibid.*, hlm.61.

¹³⁹ Al-Ghazzālī, *Mizān al-'Amal*, *op.cit.*, hlm.302.

¹⁴⁰ Dari segi kemampuannya di atas kemampuan memperoleh ilmu yang bersifat aksiomatis. *Ibid.*, hlm.205-206.

¹⁴¹ *Ibid.*, hlm.206.

dimaksud di sini, kelihatannya adalah *al-dzawq* sebagaimana yang dimiliki oleh para wali.

Menurut pengkaji, asumsi yang mendasari penetapan kebahagiaan akhirat (mengenal Tuhan sepenuhnya) sebagai matlamat hidup tidak berbeza antara kedua buku itu. Asumsi itu kembali kepada esensi manusia yang mempunyai sifat-sifat dasar yang bersih dari segala kekotoran dan kecenderungan jasmani dan mempunyai sifat dasar mengenal yang abstrak dan sempurna, terutama Tuhan. Selain itu, dalam penjelasan tentang kesempurnaan diri dalam kedua buku itu, manusia tidak dialienasi dari masyarakatnya. Ada keharusan untuk menjaga keseimbangan diri dengan keseimbangan hubungan dengan masyarakat.

Hal ini diungkapkan dengan kalimat *al-'adl fi al-mu'āmalat wa al-siyāsah*,¹⁴² di dalam *Ma'āral-Quds* dan dengan *al-fadā'il al-kharījīyyat*.¹⁴³ Perlunya harta, keluarga, kedudukan dan keturunan yang baik menunjukkan bahawa manusia dalam menyempurnakan diri tidak mesti mengalienasi diri. Tidak adanya kecenderungan untuk mengalienasi diri dalam usaha penyempurnaan diri, sebagaimana ditemukan pada buku tasawwuf yang ditulis sesudah beralih ke tasawwuf, mungkin sekali kerana

¹⁴² *Al-Ghazzālī, Ma'ārij al-Quds, op.cit.*, hlm.100.

¹⁴³ *Al-Ghazzālī, Mīzān al-'Amal, op.cit.*, hlm.295. Meskipun hubungannya dengan keutamaan-keutamaan jiwa bersifat pragmatis, ia tetap diperlukan.

ketika menulis buku ini ia belum mengalami secara langsung arti '*uzlat* bagi kesempurnaan diri itu.

Pengetahuan al-Ghazzālī tentang tasawwuf, baru berada pada peringkat teoritis sahaja, seperti diungkapkannya di dalam *al-Munqidz*.¹⁴⁴

Apabila diperhatikan pandangan al-Ghazzālī tentang *al-fadā'il al-tawfiyyat* yang disebut di atas, dapat disimpulkan bahawa keharusan untuk melakukan kebaikan datang dari Tuhan. Pandangan seperti ini menggambarkan usaha penyempurnaan diri lebih merupakan kewajipan daripada kesedaran. Manusia perlu menyempurnakan dirinya kerana diwajibkan Tuhan. Namun demikian, ada usaha al-Ghazzālī untuk selanjutnya menjadikan usaha penyempurnaan diri itu menjadi kesedaran, iaitu dengan mendekati kewajipan itu secara antropologis.

Ertinya, kewajipan menyempurnakan diri itu sesuai dengan tuntutan hakikat manusia dan manusia tidak hanya pasif menerima kewajipan itu, tetapi harus mencari sendiri hakikat penyempurnaan diri itu.

Di dalam buku-buku tasawwuf yang ditulis al-Ghazzālī sesudah memasuki cara hidup sufi, pandangannya tentang kebahagiaan akhirat sebagai matlamat hidup

¹⁴⁴ *Al-Ghazzālī, al-Munqidz min al-Dhalāl*, (selanjutnya disebut *al-Munqidz*), Silsilat al-Saqāfat al-Islāmiyyat, Kairo. 1961, hlm.42.

tidak mengalami perubahan, tetapi keutamaan yang harus dicapai di dunia untuk memperoleh kebahagiaan akhirat mengalami pergeseran. Kalau pada buku-buku sebelumnya, beliau menjelaskan keseimbangan antara *al-'aql*, *al-syahwat* dan *al-ghadhab* sebagai keutamaan jiwa yang harus dicapai, dalam buku-bukunya yang terakhir terdapat penekanan yang sangat kuat terhadap pengenalan kepada Tuhan melalui *al-dzawq* yang maksimal.

Di dalam *Misykāt al-anwār*, ia menggunakan konsep *al-washilūn* untuk orang-orang yang telah sampai kepada pengenalan Tuhan melalui *al-dzawq* (intuisi) yang maksimal itu.¹⁴⁵

Al-wāshilūn terdiri atas dua tingkatan. Pertama adalah orang-orang yang menempati kedudukan dengan kemampuan memperoleh pengetahuan terlepas dari segala jangkauan indera dan fikir; segala yang ada terlepas dari kesedarannya kecuali keindahan, kesucian Tuhan dan dirinya sendiri.¹⁴⁶ Kedua, adalah tingkatan ketika kesedarannya telah menyatu dengan Tuhan; ia tidak menyadari apa-apa lagi, termasuk dirinya sendiri.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Al-Ghazzālī, *Misykāt al-Anwār*, (dikumpul bersama buku-buku al-Ghazzālī yang lain di dalam *al-Qushur al-'Awālī*, juz II, oleh al-Syaikh Muhammad Mushthafā Abu al-'Alā), Maktabat al-Jundi, Kairo, 1970, hlm.48.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*

Tingkatan yang terakhir inilah yang disebut *al-ittihād* oleh sebahagian sufi terdahulu. Meskipun hakikat pengalaman tersebut sama dengan yang dialami oleh sebahagian sufi terdahulu, menurut al-Ghazzālī, ia bukan *al-ittihād* dalam erti yang sesungguhnya, melainkan semacam *al-ittihād*.¹⁴⁸

Di dalam al-Ihya', kedua tingkatan orang yang sampai itu (*al-washilun*) digambarkannya dengan perlambang-perlambang, iaitu *al-lubb* (sari) dan *lubb al-lubb* (sari dari sari).¹⁴⁹ Yang pertama adalah tingkatan orang-orang yang melihat fenomena yang banyak ini berasal dari Yang Satu, dengan jalan *al-kasyf*. Ertinya, tidak ada hakikat kecuali Tuhan. Pada tingkatan kedua, yang kelihatannya hanya Yang Satu; seseorang tidak melihat apa pun kecuali Tuhan, tidak juga ia melihat dirinya sendiri. Menurutnya, inilah yang disebut dalam tasawwuf dengan *al-fanā' fi al-tawhīd*.¹⁵⁰ Tingkatan ini disebutnya dengan *al-tajallī*,¹⁵¹ kerana ini adalah keutamaan tertinggi di dunia, maka dengan sendirinya, penyempurnaan diri manusia harus diarahkan kepada keutamaan ini.

¹⁴⁸ *op.cit.*, hlm. 19. *Al-ittihād* dalam erti yang sesungguhnya adalah persamaan dua objek; dan ini mustahil bagi Tuhan.

¹⁴⁹ Al-Ghazzālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Dār al-Fikr, Beirut, 1980, hlm. 8.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid*

Selain adanya penekanan yang kuat kepada intuisi dalam usaha penyempurnaan diri, terdapat pula kecenderungan memperkecil perhatian kepada keutamaan-keutamaan badan dan keutamaan-keutamaan luar yang terdapat dalam buku-buku terdahulu.

Menurut pengkaji, ada beberapa keutamaan yang, kelihatannya, kurang sejalan dengan keutamaan-keutamaan yang disebut dalam buku-buku tersebut di atas. Umpamanya, beliau menyebut *al-faqr* sebagai keutamaan dan tingkat *al-faqr* yang lebih tinggi digambarkannya pada seseorang yang seandainya ia memperoleh harta, ia membenci harta itu dan merasa sakit hati dengan kedatangannya.¹⁵² *Al-khumul* (kelemahan) juga dianggapnya sebagai keutamaan.¹⁵³

Nasihat-nasihat al-Ghazzâlî di dalam *Ayyuha al-Walad*, di antaranya menganjurkan agar jangan menyiapkan hajat hidup lebih daripada hajat setahun bagi orang yang jiwanya lemah; bagi orang jiwanya kuat, cukup mempersiapkan biaya hidup satu setengah hari. Ia juga menganjurkan untuk tidak bergaul dengan penguasa dan tidak menerima apapun dari mereka, meskipun pemberian itu halal.¹⁵⁴

¹⁵² Al-Ghazzâlî, *ah-Ihyâ'*, *op.cit.*, hlm.64,69.

¹⁵³ Al-Ghazzâlî, *al-Ihya' 'Ulûm al-Dîn*, Dar al-Fikr, Beirut, XV, 1980. hlm.4,81.

¹⁵⁴ Al-Ghazzâlî, *Ayyuha al-Walad*, (dikumpul bersama buku-buku al-Ghazzâlî

Di dalam *Minhāj al-ʿĀrifīn*, beliau menekankan pentingnya *'uzlat* (mengasingkan diri). Biaya hidup orang yang *'uzlat* tidak boleh lebih daripada biaya hidup satu hari untuk *ahl al-irādat*; sedangkan untuk *ahl al-ma'rifat* tidak boleh melebihi hajat satu kali makan.¹⁵⁵ Selanjutnya, ia mengutip ucapan yang disebutnya sebagai Hadīs: "Di dunia ini tidak ada lagi yang tinggal, kecuali *balā'* dan *fitnah*"¹⁵⁶

Menurut pengkaji, kecenderungan mengurangi perhatian kepada keutamaan-keutamaan badan dan keutamaan-keutamaan luar dan bahkan kecenderungan melihat dunia sebagai sesuatu yang tidak menguntungkan sama sekali, kelihatannya, bercanggah dengan pandangan buku-buku beliau terdahulu.

Pada buku-buku yang terakhir ini dirasakan kesan pesimis memandang dunia dan cenderung mempertentangkannya secara nyata dengan usaha penyempurnaan diri manusia. Usaha penyempurnaan diri dirasakan menjadi lebih bersifat tertutup dan bergerak secara intensional. Pada buku-buku terdahulu, ia memandang hubungan dengan dunia adalah dalam rangka penyempurnaan diri.

yang lain di dalam, *al-Qushūr al-'Awālī* oleh al-Syaikh Muhammad Musthafā Abu al-'Alā), Maktabat al-Jundī, Kairo, 1970, hlm. 177, 179.

¹⁵⁵ Al-Ghazzālī, *Minhāj al-ʿĀrifīn*, (dikumpul bersama buku-buku al-Ghazzālī yang lain di dalam buku *al-Qushūr al-'Awālī*, juz I, oleh Muhammad Mushthafā Abū al-'Alā), Maktabat al-Jundī, Kairo, 1970, hlm. 94.

¹⁵⁶ *Ibid*, hlm. 95.

Meskipun dunia mempunyai sifat-sifat dasar yang dapat menghalangi kesempurnaan jiwa, namun ia memandangnya lebih optimis. Dunia dapat digunakan untuk usaha penyempurnaan diri, bahkan kemampuan menggunakan dunia, dalam erti mengarahkannya sesuai dengan tuntutan hakikat manusia, merupakan bahagian dari usaha penyempurnaan diri. Penyempurnaan diri, dengan demikian, meskipun bergerak secara intensional, tetap bersifat terbuka.

Seseorang yang berusaha menyempurnakan diri tidak harus mengasingkan diri dari masyarakatnya. Perubahan kecenderungan ini tidak dapat dilepaskan dari pengalaman al-Ghazzālī sendiri.

Menurut pengkaji, ketika al-Ghazzālī menulis *Mīzān al-'Amal* yang menunjukkan pentingnya keutamaan-keutamaan badan dan keutamaan-keutamaan luar, beliau masih aktif dalam kegiatan mengajar di perguruan *al-Nizhāmiyyat* dan hubungannya dengan penguasa masih berjalan dengan baik.¹⁵⁷

Ma'rij al-Quds ditulisnya, diperkirakan, lebih awal daripada waktu penulisan *Mīzān al-'Amal*. Singkatnya, kedua buku ini masih menggambarkan kenyataan

¹⁵⁷Buku ini ditulis, diperkirakan, antara tahun 487H dan 488H dan pengembaraan dimulai tahun 488H, sesudah kematian Nizaham al-Mulk pada 485H. Lihat: Abd al-Karim Usmān, *Sirat al-Ghazzālī*, Dār al-Fikr, Damaskus, [tth.], hlm.20, 203.

bahawa dengan mengajar di tengah-tengah masyarakat dan berhubungan baik dengan penguasa ketika itu, ia dapat berusaha untuk menyempurnakan dirinya. Setidaknya, ia melihat kegiatan di tengah-tengah masyarakat itu dan hubungan dengan penguasa tidak merupakan hambatan intuisi maksimal dan pentingnya *al-faqr*, *al-khumūl* dan *al-uzlat* serta menjauhi penguasa ditulisnya ketika mengembara dengan cara kehidupan sufi dan sesudahnya.¹⁵⁸ Pandangan-pandangan yang berbeza itu muncul dari pengalaman-pengalaman yang berbeza.

Menurut pengkaji, meskipun terdapat perbezaan seperti disebut di atas, namun dasar yang lebih dalam dari pandangan-pandangan yang berbeza itu adalah sama, iaitu pemenuhan diri dalam erti mengembalikan *al-nafs* dan *fitratnya* semula.

Seerti disebut di atas, dalam buku-buku tasawwufnya terdapat penekanan yang kuat kepada penajaman *al-dzawq* sehingga seseorang mencapai tempat yang dekat sekali dari Tuhan. Tempat ini disebutnya juga *maqam al-muqarrabin* dan *maqam al-shiddiqin*.¹⁵⁹ Kedua *maqām* (*stasion*) ini, sesungguhnya, sudah berada pada tingkat *al-kasyf*. *Al-Kasyf* dalam kedua *maqām* ini erat kaitannya dengan *al-nafs al-mutma'innat*.¹⁶⁰ Iaitu kondisi yang memungkinkan seseorang untuk sampai

¹⁵⁸ *Al-Ihyā'* ditulis pada masa pengembaraannya. *Ibid.*, hlm.203.

¹⁵⁹ *Al-Ghazzālī, al-Ihyā'*, XIII, *op.cit.*, hlm.159.

¹⁶⁰ Pembahagian *al-nafs* kepada *al-mutma'innat*, *al-lawwāmat* dan *al-ammārat bi*

kepada *al-kasyf*. *Al-nafs al-muthma'innat* tidak sahaja menjadi kondisi bagi *al-kasyf*, tetapi juga merupakan kondisi bagi keutamaan jiwa yang dikemukakannya pada buku-buku terdahulu.¹⁶¹

Al-nafs al-muthma'innat, dengan demikian, meskipun merupakan bahagian dari usaha penyempurnaan diri, bukan merupakan tujuan akhir. Ia hanya sebagai syarat untuk mencapai *al-kasyf*.

Al-kasyf pada tingkat yang paling tinggi iaitu ketika seseorang hanya menyedari Yang Satu; kesedaran terhadap selain Tuhan termasuk dirinya telah hilang, disamakan *al-Ghazzâlî* dengan *al-fana' fi al-tawhîd* yang ada di dalam tasawwuf.¹⁶² Di tempat lain ia menyamakan tingkat ini dengan *al-ittihād*.¹⁶³ Menurut pengkaji, ada dua kesan yang timbul dari sikap mempersamakan *al-kasyf* pada tingkat terakhir ini dengan *al-ittihād* dan *al-fanā' fi al-tawhîd*.

al-sū', menggambarkan kondisi-kondisi *al-nafs*. Pada yang pertama terdapat kemantapan orientasi kepada Tuhan; pada yang kedua terdapat perjuangan menentukan orientasi; dan pada yang ketiga orientasi sentiasa kepada selain Tuhan. Lihat: *al-Ghazzâlî, al-Ihyā'*, VIII, *op.cit.*, hlm. 7.

¹⁶¹ *Al-Ghazzâlî, Ma'ārif al-Quds, op. cit.*, hlm. 10.

¹⁶² *Al-Ghazzâlî, al-Ihyā'*, XIII, *op.cit.*, hlm. 158.

¹⁶³ *Al-Ghazzâlî, Misykāt al-Anwār, loc.cit.*

Yang pertama adalah kesan bahawa al-Ghazzâlî bermaksud merehabilitasi pandangan yang keliru tentang *al-ittihād*. Dengan penjelasannya tentang *al-kasyf* tingkat terakhir sebagai keterpusatan kesedaran yang menyeluruh kepada Tuhan dan hilangnya kesedaran secara penuh dari selain Tuhan, maka anggapan bahawa *al-ittihād* sebagai persatuan hakikat manusia dengan Tuhan tertolak.

Kelihatannya, yang dimaksud dengan *al-ittihād* pada sufi-sufi sebelumnya juga adalah seperti yang dimaksud al-Ghazzâlî, bukan persatuan hakikat manusia dengan Tuhan.¹⁶⁴ Dengan demikian, *al-ittihād* bukanlah sesuatu yang mengandung makna *syirk*, melainkan tingkat pengenalan yang tertinggi terhadap Tuhan di dunia.¹⁶⁵

Kesan yang kedua adalah bahawa al-Ghazzâlî mungkin sekali telah mencapai tingkatan itu. Mempersamakan *al-kasyf* tingkat terakhir dengan *al-ittihād* memberi isyarat bahawa ia mengetahui betul hakikat keduanya. Di dalam *al-Munqid*

¹⁶⁴ Abd al-Rahmān Badawī menyatakan bahawa dalam *al-ittihād*, sufi hanya melihat satu wujud, sungguhpun sebenarnya ada dua wujud yang terpisah. Lihat, Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1983, hlm. 82.

¹⁶⁵ Beliau memang menyalahkan *al-ittihād* dalam sebahagian tulisannya, tetapi yang disalahkan adalah *al-ittihād* dalam pengertian persatuan hakikat. *Al-ittihād* dalam erti kesedaran yang penuh kepada Tuhan tidak disalahkannya. Lihat: al-Ghazzâlî, *al-Maqshad al-Asna fi Ma'rifat Asma' Allah al-Husnā*, Maktabat al-Jundī, 1968, hlm. 146-147.

dijelaskannya bahawa jalan untuk mengetahui hakikat pengalaman tersebut adalah dengan pengalaman langsung.¹⁶⁶

Menurutnya hakikat pengalaman tersebut sulit diterangkan (*yadhiq'anhā nitāq-al-muthq*), sehingga tidak ada satu konsep pun yang tepat menggambarannya.¹⁶⁷ Apabila dugaan ini benar, tidak adanya pernyataan yang tegas dari al-Ghazzālī bahawa ia telah mencapai *al-ittihād*, mungkin sekali, kerana hal itu dilarang menurut pendapatnya¹⁶⁸ atau kerana ia takut terjerumus kepada *al-'ujub* dan *al-riyā'*, dua hal yang sangat mengganggu kebersihan jiwa, terutama di kalangan sufi.

Menurut pengkaji, dari huraian tentang matlamat hidup ini disimpulkan bahawa kebahagiaan manusia yang sesungguhnya dan yang merupakan matlamat hidup manusia adalah di akhirat. Dunia dan segala isinya hanya mempunyai nilai apabila digunakan dan diarahkan untuk pencapaian tujuan akhir itu. Dunia, dengan demikian, tidak mempunyai nilai pada dirinya; ia hanya bernilai dalam hubungannya dengan akhirat.

¹⁶⁶ Al-Ghazzālī, *al-Munqidh*, *op.cit.*, hlm.51.

¹⁶⁷ *Ibid.*, hlm.47.

¹⁶⁸ Al-Ghazzālī, *al-Ihyā'*, VIII, *op.cit.*, hlm.6.

Meskipun dunia dapat digunakan untuk pencapaian matlamat akhir di akhirat, dari segi sifat-sifat dasarnya dunia dapat menjadi penghalang untuk pencapaian matlamat itu. Dunia lebih ditekankan sebagai alat bagi pencapaian matlamat hidup pada buku-buku falsafahnya, sementara di buku-buku tasawufnya dunia lebih digambarkan sebagai hambatan.

Di atas telah disebutkan bahawa matlamat hidup manusia adalah mengenal Tuhan di akhirat dan untuk memperolehnya, manusia harus berusaha menyempurnakan diri dengan mewujudkan keutamaan-keutamaan di dunia. Apa yang harus dilakukan untuk memperoleh keutamaan-keutamaan tersebut, dalam pembahasan ini disebut pemenuhan diri.

Pemenuhan diri menurut al-Kindī diperoleh melalui dua tahap kegiatan: mengosongkan diri dari sifat-sifat atau tingkah laku yang tidak semestinya dan mengisi diri dengan sifat-sifat dan tingkah laku yang semestinya. Pengisian diri dengan sifat-sifat dan tingkah laku yang semestinya menggambarkan usaha pemenuhan diri yang sesungguhnya dengan sifat-sifat dan tingkah laku yang sesuai dengan tuntutan hakikat diri.

Sifat-sifat yang tidak semestinya itu disebut keburukan-keburukan (*al-radzā'il*). Kerana persoalan keutamaan dan keburukan menyangkut jiwa, maka sumbernya terdapat pada jiwa. Keburukan-keburukan dan keutamaan-keutamaan

bersumber dari tiga daya, iaitu: *al-mutakhayyilāt*, *al-syahwat* dan *al-ghadhab*.¹⁶⁹

Daya yang pertama menjadi sumber keburukan apabila ia tidak lurus (i'wijai), sehingga ia melihat pengetahuan yang benar yang datang dari akal adalah pengetahuan yang sesat dan, sebaliknya, pengetahuan yang sesat dilihatnya benar.¹⁷⁰

Yang dimaksud dengan tidak lurus di sini adalah keadaan yang sangat terpengaruh oleh daya-daya lain di bawah akal, sehingga pertimbangan daya-daya itu terpengaruhnya dalam menerima pengetahuan-pengetahuan dari akal. Misalnya, dengan keterpengaruhannya kepada informasi dari panca-indera, *al-mutakhayyilāt* lebih percaya kepada sihir¹⁷¹ daripada informasi akal yang mendustakannya. Jalan untuk mengubah *al-mutakhayyilāt* dari sumber keburukan adalah dengan meluruskannya, iaitu dengan membuatnya tunduk di bawah akal.

Al-syahwat dan *al-ghadhab* juga menjadi sumber keburukan adalah apabila keduanya tidak tunduk kepada akal. Jalan untuk menjadikan keduanya sebagai sumber keutamaan, sudah barang tentu, adalah dengan membuat keduanya tunduk

¹⁶⁹ Al-Kindī. *al-Rasā'il al-Kindiyyah*, hlm. 84.

¹⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 85.

¹⁷¹ Dengan cara seperti ini, pada *al-mutakhayyilāt*, terjadi kesamaran-kesamaran (*al-syubhat*). Al-Kindī, *al-Rasā'il al-Kindiyyah*. *Ibid.*

kepada akal.¹⁷² Ibarat satu sistem kekuasaan, akallah yang berada di pusat sistem, daya-daya yang lain, seperti *al-mutakhayyilāt*, *al-syahwat* dan *al-ghadhab*, harus tunduk kepadanya.¹⁷³

Dengan sebab tunduknya daya-daya itu kepada akal, suatu cara kerja yang sistematis akan terjadi pada keseluruhan daya-daya itu. Ini yang dimaksud dengan lurus (*istiḳāmat*).¹⁷⁴ Dengan (*istiḳāmat*) ini, keseimbangan dalam diri telah terjadi.

Apabila diperhatikan proses terwujudnya perbuatan manusia usaha meluruskan daya-daya itu adalah dengan memberi kekuatan kepada akal, sehingga daya-daya itu dapat diperintah. Yang dimaksud dengan kekuatan di sini adalah aktualisasinya sebagai daya kontrol. Ini hanya terjadi dengan memperbanyak pengetahuan tentang keutamaan-keutamaan, iaitu dengan mempertajam akal itu sendiri.

¹⁷² G.N. Atiyeh, *al-Kindī: the Philosopher of the Arabs*, op.cit. hlm. 129

¹⁷³ Perumpamaan seperti ini selalu dibuatnya untuk memudahkan pemahaman. Lihat: Al-Ghazzālī, *Mi'rāj al-Salīkīn*, op.cit., hlm.63; *al-Shaghīr*, (dikumpul bersama buku-buku al-Ghazzālī yang lain di dalam *al-Qushūr al-'Awālī* juz II, oleh al-Syaikh Muhammad Mushthafā Abū al-'Alā), Maktabat al-Jundi, Kairo, 1970, hlm.182.

¹⁷⁴ *Al-Kindī*. op.ct.

Dengan demikian, pemenuhan diri itu adalah dengan mempertajam akal ini, iaitu *tasqīl* (membersihkan kotorannya), *ta'dīl* (memodenanya) dan *tanwīr* (membuatnya bercahaya).¹⁷⁵ Apabila ketiga hal ini dapat dilakukan maka akal akan menangkap hakikat-hakikat¹⁷⁶ dari sumbernya, iaitu akal Aktif.

Dengan itu akal mencapai aktualitinya yang paling tinggi. Yang dimaksud dengan *tasqīl* adalah meninggalkan tuntutan-tuntutan *al-syahwat* dan mengarahkan akal kepada dunia abstrak.¹⁷⁷

Akal diarahkan kepada tujuan hakikatnya. Hakikatnya adalah mengetahui, terutama menangkap pengetahuan abstrak. Yang dimaksud dengan *ta'dīl* adalah mewujudkan akhlak yang baik sesuai dengan *al-Sunnat* dan yang dimaksud dengan *tanwīr* adalah dengan mengingat Tuhan dan melakukan ibadat-ibadat.¹⁷⁸ Dengan penjelasan ini dapat difahami bahawa untuk mencapai keutamaan-keutamaan itu, seseorang mesti mempertinggi daya mengetahuinya, memperbaiki akhlaknya dan mengingat Tuhan serta melaksanakan ibadat-ibadat.

¹⁷⁵ George N. Atiyeh, *al-Kindī: the Philosopher of the Arabs*, op.cit.hlm.125

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.*, hlm.83-84.

¹⁷⁸ *Ibid.*, hlm.84.

Keutamaan tertinggi, meskipun terletak pada akal, usaha pencapaiannya melibatkan perbaikan tingkah laku dan ketaatan beribadat. Penajaman akal secara umum menyangkut pembersihan jiwa. Konsep pembersihan jiwa di dasari oleh asumsi bahawa jiwa manusia ibarat cermin dan pengetahuan ibarat gambar-gambar dari objek material. Kegiatan mengetahui ibarat cermin yang menangkap gambar. Banyaknya gambar yang tertangkap dan jelasnya tangkapan tergantung kepada kadar kebersihan cermin bersangkutan.¹⁷⁹

Mengibaratkan jiwa dengan cermin adalah untuk menggambarkan secara konkrit sifat-sifat dasar hakikat manusia. Wujud manusia dalam bentuk materi memberi kemungkinan bagi jiwa untuk dipengaruhi materi yang hakikatnya rendah.

Yang mengganggu kebersihan jiwa sehingga pengetahuan-pengetahuan tidak terukur di dalamnya tidak hanya materi.¹⁸⁰ Materi menjadi gangguan adalah dari segi proses kematangan jiwa dan dari segi keterikatannya yang berlebihan kepada badan. Materi menjadi gangguan dari segi proses kematangan jiwa kerana, jiwa dalam aktiviti, sebelum mencapai kematangan terikat sama sekali dengan badan.

¹⁷⁹ George N, Atiyeh, *Al-Kindī: the Philosopher of the Arabs*, op.cit. hlm. 120

¹⁸⁰ *Ibid.* Materi menjadi gangguan, sebenarnya, tidak dilihat dari segi materi itu sendiri. Sebab, materi tidak mempunyai daya untuk mengganggu. Gangguan dilihat dari segi keterkaitan jiwa kepadanya. Lihat: al-Ghazzālī, *Mi'rāj al-Sālikīn*, op.cit., hlm.70.

Kematangan badan mempengaruhi daya tangkap jiwa terhadap objek-objek yang konkrit dan, selanjutnya, pengetahuan-pengetahuan yang abstrak.

Di dalam buku-buku falsafahnya ini, usaha pemenuhan diri mesti mengikuti *syara'*; akhlak yang dimaksud dalam *ta'dīl* di atas bukan hanya akhlak yang hanya ditemukan seseorang secara individual, melainkan akhlak yang sesuai dengan ukuran-ukuran yang dibawa *syara'*. Ini berhubungan dengan pendapat al-Kindī bahawa manusia tidak mengetahui yang baik atau yang buruk secara praktis kecuali melalui *syara'*.

Apabila diperhatikan konsep *tashqīl*, *ta'dīl* dan *tanwīr* di atas, pada dasarnya, ketiga konsep itu sudah memperlihatkan adanya bibit-bibit tasawuf di dalam buku-buku falsafahnya. Kesempurnaan diri, meskipun berupa kesempurnaan akal, usaha untuk mencapainya memerlukan ingatan kepada Tuhan dan pelaksanaan ibadat-ibadat, tidak hanya dengan mempertinggi daya intelektualiti dan mewujudkan akhlak yang baik.

Di dalam *Mizān al-'Amal*, usaha untuk mencapai keutamaan-keutamaan adalah dengan amal dan ilmu.¹⁸¹ Amal untuk menghilangkan sifat-sifat dan tingkah

¹⁸¹ Al-Ghazzālī, *Mi'yār al-'Ilm*, op.cit hlm. 218

laku yang tidak semestinya dan ilmu untuk menghasilkan sesuatu yang semestinya.¹⁸²

Amal merupakan usaha untuk mengosongkan diri dari sifat-sifat buruk dan ilmu untuk menghasilkan pengetahuan-pengetahuan yang merupakan tuntutan hakikat manusia. Amal lebih dahulu daripada ilmu. Amal merupakan syarat bagi ilmu.

Amal yang dimaksud disini adalah kegiatan membersihkan jiwa dan daya-dayanya,¹⁸³ dan ilmu yang dimaksud adalah ilmu tentang Tuhan, sifat-sifat dan perbuatan-Nya serta yang berkaitan dengan itu.¹⁸⁴ Kegiatan membersihkan jiwa dan daya-dayanya dilakukan dengan mewujudkan akhlak yang baik,¹⁸⁵ dan menyesuaikan seluruh tindakan dengan ketentuan *syara'*.¹⁸⁶

Di samping itu, diperlukan menghadirkan Tuhan di dalam hati.¹⁸⁷ Pembersihan jiwa di sini untuk mencapai kesempurnaannya tidak berbeza dengan yang dijumpai di

¹⁸² Al-Ghazzali, *Ma'arij al-Quds*, op. cit, hlm. 113

¹⁸³ *Ibid*, 198.

¹⁸⁴ *Ibid*, hlm. 231.

¹⁸⁵ *Ibid*, hlm. 241.

¹⁸⁶ *Ibid*, hlm. 399.

¹⁸⁷ *Ibid*, hlm 401.

dalam Risalah-risalahnya. Menurut pengkaji, jiwa menurut teori al-Kindī juga didapati di dalam usaha al-Ghazzālī *al-Ihyāʾ*.

Di dalam *al-Ihyāʾ*, usaha untuk mencapai kesempurnaan jiwa dilakukan dengan *al-mujahadat* dan *al-riyadat*, yang pertama merupakan kesungguhan menghilangkan segala hambatan dan yang kedua merupakan latihan pendekatan diri kepada Tuhan.¹⁸⁸

Usaha pembersihan diri berlangsung secara beransur-ansur melalui beberapa *maqam*, iaitu: *al-tawbat*,¹⁸⁹ *al-sabr*, *al-syukr*,¹⁹⁰ *al-khawf* (takut), *al-rajaʾ* (mengharap),¹⁹¹ *al-zuhd* (asketis),¹⁹² *al-tawakkul* (berserah),¹⁹³ dan *al-mahabbat* (cinta).¹⁹⁴ Sebelum memasuki tahap-tahap tersebut, seseorang harus mempunyai

¹⁸⁸ Al-Ghazzālī, *al-Ihyāʾ*, VIII, *op.cit.*, hlm.119, 135.

¹⁸⁹ Taubat adalah konsep yang mengandung tiga unsur, iaitu: pengetahuan tentang bahaya dosa, keinginan meninggalkannya dan tindakan untuk tidak melakukannya lagi. Al-Ghazzālī, *Ihyāʾ 'Ulūm al-Dīn*, Dār al-Fikr, Beirut, XI, 1980, hlm.146.

¹⁹⁰ Al-Ghazzālī, *Ihyāʾ 'Ulūm al-Dīn*, Dār al-Fikr, Beirut, XII, 1980, hlm.33.

¹⁹¹ *Ibid.*, hlm.172.

¹⁹² Al-Ghazzālī, *Ihyāʾ 'Ulūm al-Dīn*, Dār al-Fikr, Beirut, XIII, 1980, hlm.108.

¹⁹³ *Ibid.*, hlm.155.

¹⁹⁴ Al-Ghazzālī, *Ihyāʾ 'Ulūm al-Dīn*, Dār al-Fikr, Beirut, XIV, 1980, hlm.44.

ketetapan hati yang sungguh-sungguh (*al-irādat*). Sebagai syarat bagi *al-iradat*, seseorang mesti melepaskan keterikatan (*al-tajarrud*) dari empat hal, iaitu: harta, kemegahan, *taqlid* buta dan kemaksiatan.¹⁹⁵

Apabila semua ini telah terpenuhi, seseorang yang mempunyai ketetapan hati untuk menyempurnakan dirinya memerlukan *mursyid* (orang yang membimbing).¹⁹⁶ Perlunya orang yang membimbing adalah untuk memberi petunjuk jalan yang menjurus kepada Tuhan dan membezakannya dari jalan yang menjurus kepada syetan.¹⁹⁷ Hubungannya dengan *mursyid* ketat sekali; ia menyerahkan seluruh urusan dalam penyempurnaan diri ini kepada *mursyid* kerana keuntungannya lebih besar di tangan gurunya, meskipun guru itu salah, daripada keuntungan yang diperolehnya dengan cara sendiri, meskipun ia benar.¹⁹⁸

Di samping itu, seseorang yang menyempurnakan diri memerlukan pertahanan diri, iaitu dengan: lapar, jaga, tidak banyak bicara dan mengasingkan diri (*al-*

¹⁹⁵ Al-Ghazzālī, *al-Ihyā'*, VIII, *op.cit.*, hlm.136.

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ibid.*, hlm.137.

¹⁹⁸ *Ibid.*

khulwat).¹⁹⁹ Orang yang padanya seluruh hal tersebut telah ditemukan dinamakan *ahl al-irādat*, yang harus menyempurnakan diri, sehingga mencapai tingkat *ahl al-ma'rifat* yang paling tinggi.²⁰⁰ Dengan terpenuhinya hal-hal tersebut, kegiatan beralih kepa memasukkan *maqām-maqām* yang disebut di atas.

Menurut pengkaji, apabila diperhatikan *maqām-maqām* yang dibuat al-Ghazzālī tidak ditemukan *al-ma'rifat* di dalamnya. Terdapat kesulitan menempatkan *al-ma'rifat* di antara *maqām-maqām* yang disebutnya kerana, ia menggunakan *al-ma'rifat* sebagai lawan dari *al-irādat* seperti tersebut di atas. Di samping itu, *al-ma'rifat* digunakannya juga untuk menunjukkan pengetahuan tertinggi yang diperoleh melalui *al-dzawq*, khususnya tentang Tuhan. Pengetahuan yang tertinggi tentang Tuhan di dunia adalah yang diperoleh dengan *al-kasyf* pada tingkat kedua, iaitu ketika seluruh kesedaran hanya terpusat kepada Tuhan: tidak ada yang disedari kecuali Tuhan.

Pengetahuan melalui *al-kasyf* yang lebih rendah tingkatnya sudah dicapai pada *maqām al-tawakkul*. Kerana, syarat untuk *maqām* itu (*al-tawakkul*) adalah tingkat pengetahuan bahawa hanya Yang Satu sumber segala yang terjadi dan yang ada.²⁰¹

¹⁹⁹ Al-Ghazzālī, *Tahāfut al-Falāsifat*, *op. cit.*, hlm. 246.

²⁰⁰ Al-Ghazzālī, *Minhāj al-ʿArifin*, *op. cit.*

²⁰¹ Al-Ghazzālī, *al-Ihyāʾ*, XIII, *op. cit.*, hlm. 165.

Pengetahuan ini menurutnya, diperoleh melalui *al-kasyf*, orang-orang yang mencapainya dinamakan *al-muqarrabūn*.²⁰² Oleh kerana itu, apabila *al-ma'rifah* dimaksudkan sebagai pengetahuan yang tinggi tentang Tuhan, maka *maqamnya* adalah sesudah *maqām* terakhir, *al-mahabbat*, dan apabila yang dimaksudkan adalah pengetahuan *al-kasyf* secara umum, maka *maqamnya* dimulai sesudah *maqām al-zuhd*.

Dengan penyelesaian seperti ini, kedudukan sebagai *ahl al-irādat* tidak berakhir dengan masuknya seseorang ke *maqām* yang pertama, *al-tawbat*; kedudukan itu berlangsung sampai ia mencapai *al-ma'rifat*, yang dengannya ia disebut *ahl al-ma'rifat*. Kedudukan sebagai *ahl al-irādat* diukur dari tingkat *al-ma'rifat* yang diperoleh. Meskipun seseorang telah mencapai *al-ma'rifat* yang lebih rendah, ia tetap disebut *ahl al-irādat* apabila dilihat kepada tujuannya untuk memperoleh *al-ma'rifat* yang lebih tinggi.

Dari huraian-huraian ini kelihatan bahawa di dalam buku-buku yang terakhir ini, usaha pemenuhan diri itu tidak sepenuhnya lagi dilakukan secara bebas oleh seseorang; diperlukan *murysid* yang mesti dipatuhi secara mutlak. Dunia betul-betul dilepaskan dan kegiatan dipusatkan pada *dzikir* yang terus-menerus (*mudawamat al-*

²⁰² Al-Ghazzālī, *Ma'arīj al-Quds*, op.cit.hlm.71

dzikr) dan melaksanakan ibadat-ibadat yang wajib dan yang sunat (*al-farā'idh wa al-rawātib*).²⁰³

Menurut pengkaji, usaha al-Ghazzālī tidak berkesan dibandingkan usaha al-Kindi. Ini disebabkan kerana terjadi penyempitan dalam usaha penyempurnaan diri. Usaha al-Kindi untuk mendapatkan pemenuhan diri memberikan kedalaman pada diri manusia, tetapi ia tidak memberi atau kurang memberi perluasan pada kehidupannya.

Pada buku-buku falsafah al-Kindi keutamaan tertinggi terletak pada akal dalam hubungannya dengan Akal Aktif, sehingga akal dapat menerima secara langsung limpahan pengetahuan dari padanya. Di dalam Risalahnya tentang manusia, kelihatannya menurut al-Kindi, manusia dapat sampai kepada hubungan yang sangat dekat dengan Tuhan, bahkan "bersatu denganNya". Pada yang pertama hubungan manusia dengan Tuhan dibatasi oleh tata-transendental, sedangkan pada yang kedua, manusia dapat menerobos tata-transendental itu.

Bagaimanapun, kedua bentuk cara berhubungan dengan Tuhan itu didasari oleh prinsip yang sama, iaitu bahawa manusia adalah mikro-kosmos. Segala yang ada

²⁰³ *Al-Ghazzālī, al-Ihyā'*, VIII, *op.cit.*, hlm.139.

3.3 : Manusia dan Kudratnya

Perbincangan tentang **manusia** dan kudratnya menurut pemikiran al-Kindi didalam perbahasan ini akan dibahagikan kepada **tiga** perkara, iaitu :

a. Hakikat manusia

b. Pengetahuan manusia

c. Perbuatan manusia

a. Hakikat manusia

Menurut al-Kindi, ungkapan **hakikat manusia** memiliki makna kepada kecenderungan tertentu memahami manusia. "**Hakikat**" mengandungi erti sesuatu yang tetap, tidak berubah-ubah, iaitu identiti esensial yang menyebabkan sesuatu itu memahami dirinya sendiri dan membezakannya dari yang lainnya²⁰⁶.

Menurut pengkaji, ungkapan ini menandai satu kecenderungan di dalam ilmu

²⁰⁶ **Hakikat** berasal dari kata Arab **al-hakikat**, yang dapat bererti kebenaran dan esensi. Dalam tulisan ini yang dikehendaki adalah dalam erti esensi. Dalam pengertian ini, al-Jurjani mendefinisikan dengan "**yang menyebabkan sesuatu menjadi dirinya**". Ibnu Sina membuat definisi yang tidak berbeza ertinya dengan yang dibuat oleh al-Jurjani, iaitu "**kekhususan eksistensi sesuatu yang menyebabkan ada kerananya**". Kata Arab lainnya yang juga digunakan menunjuk esensi adalah **al-dzat** dan **al-māhiyat**. **Al-Māhiyat**, biasanya, digunakan untuk menunjuk sesuatu yang diabstrakkan (**al-amr al-muta'qqal**) dari sesuatu dengan menyampingkan perhatian dari wujud lahirnya. Sesuatu yang diabstrakkan itu, dari segi apa dia-nya disebut **al-māhiyat** dan dari segi adanya dinamakan **al-haqīqat**. **Al-dzat**, apabila dihubungkan dengan kata lain, menurut Ibn Rusyd, identik dengan **al-māhiyat** atau merupakan bahagian dari padanya. Lihat, Murad Wahbah dkk, *al-Mu'jam al-Falsafi*, al-Saḡafat al-Jadīdat, Kairo, 1971, hlm. 84, 99, 202. Dengan demikian yang disebut esensi (**al-haqīqat**, **al-dzatal**, **al-māhiyat**) ada identiti esensial yang tetap dalam wujud sesuatu, yang membezakannya dari yang lainnya; tetapi, bukan eksistensinya, bukan aksidens, bukan materi atau sesuatu yang bersifat materi. Lihat, Mustafa 'Abd al-Rāziq, *Faiḡasūf al-'Arab wa al-Mu'allim al-Thānī*, Kairo, 1945, hlm. 76.

falsafah yang menganggap manusia memiliki definisi pra-ada tentang kemanusiannya. Definisi pra -ada itu adalah esensi yang dibezakan secara jelas dari eksistensi. Dalam pandangan ini, kelihatannya, esensi lebih penting daripada eksistensi²⁰⁷.

Kecenderungan ini sangat dominan pada masa klasik dan abad pertengahan dan kecenderungan yang datang kemudian memandang manusia tidak mempunyai ciri khas tetap yang dinamakan esensi²⁰⁸. Manusia dipandang sebagai makhluk historis, kerana mempunyai sejarah, dimana ia berbeza dengan makhluk-makhluk lainnya. Manusia dapat dimengerti dengan mengamati perjalanan sejarahnya. Yang diperoleh dari pengamatan atas pengalaman sejarahnya bukanlah suatu definisi pra-ada melainkan suatu rangkaian **anthropological constants**, iaitu dorongan-dorongan dan orientasi yang tetap ada pada manusia²⁰⁹.

Menurut pengkaji, adanya perbezaan kecenderungan ini memperlihatkan terjadinya pergeseran orientasi manusia dalam upaya memahami dirinya. Pada periode

²⁰⁷ Pandangan bahawa esensi mendahului eksistensi atau, sebaliknya, eksistensi mendahului esensi, membentuk dua aliran yang bercanggah di dalam ilmu falsafah. Esensialisme, dalam bentuknya yang paling ekstrim hanya mengakui kenyataan yang tersusun dari esensi-esensi. Dua faktual bukan dianggap sebagai dunia yang sesungguhnya. Aliran ini berpangkal pada Parmenides dan Plato. Eksistensialisme, sebaliknya, melihat eksistensi merupakan kenyataan yang sesungguhnya. Lihat, Dick Hartoto, *Kamus Populer Filsafat*, Rajawali, Jakarta, 1986, hlm. 26. Juga lihat, Murad Wabbah *op.cit*, hlm. 252-253

²⁰⁸ Sartre menolak adanya esensi manusia yang tidak dapat berubah. Mereka yang menolak esensi manusia itu mempergunakan istilah *kondisi manusia*, yang kelihatannya mempunyai erti yang sama dengan esensi manusia. Lihat, Louis Leahy, *Manusia Sebuah Misteri*, Gramedia, Jakarta, 1984, hlm. 6-7

²⁰⁹ M. Sastrapratedja, *Manusia Multi Dimensional*, Gramedia, Jakarta, 1983, hlm. 6. Pernyataan yang cukup tegas tentang pandangan seperti ini datang dari Ortega Gasset, "Man has no nature; he has history. His being is not one but manifold, different in each time and each place.", Gordon Press, Chicago and London, 1968, hlm. 127

klasik dan abad pertengahan ,orientasi para failasuf adalah esensi manusia yang dirumuskan melalui refleksi yang sangat spekulatif, sedangkan para failasuf moden berorientasi kepada eksistensinya dalam sejarah. Orientasi pertama memiliki dimensi yang lebih vertikal daripada orientasi yang kedua yang lebih bersifat horizontal.

Meskipun perumusan tentang manusia oleh para failasuf terdahulu dimulai dengan deskripsi, namun pada akhirnya yang mereka tuju adalah tatanan normatif yang menjadi acuan bagi kesempurnaan manusia. Kesempurnann itu dapat berupa keserasian dengan kosmos atau dengan Tuhan.

Al-Kindi yang hidup pada zaman al-Makmun dimana ilmu pengetahuan dan tamadun manusia telah mencapai puncaknya, tidak terlepas dari kecenderungan umum zamannya dalam memandang manusia. Di dalam buku-buku falsafatnya, al-Kindi mengatakan bahawa "manusia mempunyai identiti esensial yang tetap, tidak berubah-ubah, iaitu **al-nafs (jiwanya)**"²¹⁰. Menurut pengkaji, yang dimaksudkan dengan **al-nafs** adalah "substansi yang berdiri sendiri, tidak bertempat"²¹¹, dan merupakan tempat pengetahuan intelektual (**al-ma'qūlāt**) berasal dari "**alam al-malakūt**" atau "**alam al-amr**"²¹². Ini menunjukkan bahawa esensi manusia bukan fiziknya, sebab fizik adalah sesuatu yang mempunyai tempat dan fungsi, fizik adalah sesuatu yang tidak beridiri sendiri; keberadaannya sendiri; keberadaannya tergantung

²¹⁰ Al-Kindi, *al-Falsafat al-Ūlā*, op.cit, hlm. 87

²¹¹ Ibid. hlm. 127

²¹² Istilah "**alam al-amr**" diambil dari ayat "yas 'alūnak 'an al-rūb, qul al-ruh min amr rabbī", al-Qur'ān: 17:85

kepada fizik. 'Ālam al-amr atau "ālam al-malakūt" adalah realiti realiti (al-mawjūdāt) di luar jangkauan indera dan imajinasi, tanpa tempat, arah dan ruang²¹³, sebagai lawan dari 'ālam al-khalq atau 'ālam al-mulk, iaitu dunia jasad dan aksidens -aksidennya²¹⁴.

Esensi manusia, dengan demikian, adalah substansi immaterial yang berdiri dan merupakan subjek yang mengetahui, dan yang mendasari jalan berfikir merumuskan hakikat manusia seperti ini adalah prinsip yang umum dianut oleh para failasuf, iaitu **mabda' al-dzātiyyat (prinsip identiti)** yang lebih dikenal dengan sebutan prinsip pertama²¹⁵. Prinsip tersebut berbunyi: "Segala sesuatu yang ada hanya identik dengan dirinya sendiri"²¹⁶.

Menurut al-Kindī segala sesuatu di alam ini tidak dapat terlepas dari identiti yang ada pada setiap makhluk. "Manusia," menurut al-Kindī adalah makhluk yang berbeza dengan makhluk lainnya, sebabnya kerana manusia memiliki dimensinya sendiri, dan dimensi tersebut menurut beliau tidak lain adalah **identiti**²¹⁷.

Segala sesuatu yang ada mempunyai identiti yang menandai esensinya dan

²¹³ Al-Kindī, *al-Falsafat al-Ūlā*, *op.cit*

²¹⁴ *Ibid*

²¹⁵ *Ibid*

²¹⁶ Ahmad Riyādh Turki, *Turās al-Insāniyyat*, Dār al- Katib al-'Arabī, Kairo, Vol I (tth), hlm. 494

²¹⁷ *Ibid*

menunjukkan perbedaannya dari yang lain. Apabila tidak ada identitas esensial, yang tergambar di dalam pikiran filsuf adalah dunia tanpa konsep sama sekali. Sebab tidak ada alasan untuk menandai dan menyebut sesuatu. Keadaan seperti ini bercanggah dengan kenyataan yang ada²¹⁸.

Manusia mempunyai identitas esensial yang terdapat secara menyeluruh pada setiap manusia. Tanpa itu tidak ada konsep manusia; tidak ada sesuatu yang dapat disebut manusia²¹⁹. Al-Kindi menilai hakikat manusia pada aspek peranan **al-nafs** pada setiap manusia. Se jauh peranan **al-nafs** berfungsi pada diri manusia, se jauh itulah erti dan makna seseorang. Al-Kindi coba membuktikan adanya substansi immaterial pada manusia yang disebutnya **al-nafs**, al-Kindi mengemukakan beberapa argumen dengan mengatakan : "**Persoalan kenabian, ganjaran perbuatan manusia, dan seluruh berita tentang akhirat tidak ada artinya, apabila al-nafs tidak ada**"²²⁰, sebab, "seluruh ajaran-ajaran agama hanya ditujukan kepada yang ada (**mawjud**) yang dapat memahaminya"²²¹.

Yang mempunyai memahami bukanlah fizik manusia, sebab, apabila fizik manusia mempunyai kemampuan memahami, objek-objek fizik lainnya juga mesti mempunyai kemampuan memahami, tetapi kenyataannya tidak demikian.

²¹⁸ Al-Kindi, *Rasā'il al-Kindi al-Falsafiyah*, op.cit, hlm. 161

²¹⁹ *Ibid*

²²⁰ *Ibid*, hlm. 26

²²¹ Al-Ghazzālī, *Ma'arīj al-Quds*, op.cit, hlm. 24

Argumen yang bersifat keagamaan ini, bagaimanapun tidak dapat meyakinkan orang yang ragu terhadap kenabian dan hari akhirat, kerana untuk mempercayai argumen ini, orang terlebih dahulu harus percaya akan kenabian dan hari akhirat²²².

Al-Kindī telah mengemukakan pembuktian dengan kenyataan faktual dan kesedaran langsung, yang kelihatannya tidak berbeza dengan argumen-argumen yang dibuat oleh Ibnu Sīnā (w.1037 M) untuk matlamat yang sama²²³.

Melalui pembuktian dengan kenyataan faktual, al-Kindī memperlihatkan bahawa diantara makhluk-makhluk hidup terdapat perbezaan yang menunjukkan tingkat kemampuannya masing-masing. Keistimewaan makhluk hidup dari benda mati adalah sifat gerakannya. Benda mati mempunyai gerak monoton yang didasari oleh prinsip alami (**mabda' thabi'i**), sedangkan tumbuh-tumbuhan selain mempunyai gerak monoton, juga mempunyai kemampuan bergerak secara bervariasi. Prinsip tersebut disebut jiwa vegetatif (*al-nafs al-nabā'iyyat*)²²⁴.

Jenis haiwanpun mempunyai prinsip yang lebih tinggi daripada tumbuh-tumbuhan, yang menyebabkan haiwan, selain dapat bergerak bervariasi, juga memiliki rasa (**syu'ūr**). Prinsip ini disebut jiwa sensitif (*al-nafs al-hayawāniyyat*)²²⁵.

²²² George.N.Atiyeh, *Al-Kindi: the Philosopher of the Arabs*, op.cit.hlm.149

²²³ Lihat, Jamil Shaliba, *Min Aflātun ilā Ibn Sīnā*, Dār al-Andalus, Kairo, 1981, hlm, 102-106.

²²⁴ Jamil Shaliba, *Ibid*.

²²⁵ *Ibid*

Al-Kindî menyebutkan kelebihan manusia daripada haiwan dengan mengatakan, "manusia, selain mempunyai semua yang dimiliki jenis-jenis makhluk tersebut, juga mampu berfikir (lahu ta'aqqul) dan memiliki pilihan untuk berbuat dan tidak berbuat (*ikhtiyâr fi al-fi'l wa al-tark*). Ini bererti bahawa manusia mempunyai prinsip yang memungkinkannya berfikir dan memilih. Prinsip ini disebut **al-nafas al-Insâniyyat**²²⁶. Prinsip inilah sebenarnya yang membezakan manusia dari segala makhluk lainnya.

Argumen kesedaran yang dikemukakan al-Kindî mengandaikan seorang manusia menghentikan segala aktiviti fiziknya, sehingga ianya berada dalam keadaan tenang dan hampa aktiviti. Ketika ia menghilangkan segala aktiviti, menurut al-Kindî, ada sesuatu yang tidak hilang di dalam dirinya, iaitu kesedaran akan dirinya²²⁷.

Menurut al-Kindî, manusia sentiasa sedar bahawa ia ada, bahkan ia sedar bahawa ia sedar. Pusat kesedaran itulah yang disebut al-nafs **al-Insâniyyat**. Ketika itu yang disedari bukan fizik dan yang sedar itupun bukan fizik. Kesedaran di sini tidak melalui alat, tetapi bersifat langsung. Oleh kerana itu, subjek yang sedar itu, jelas bukan fizik dan bukan fungsi fizik, melainkan satu substansi yang berbeza dengan fizik²²⁸.

²²⁶ Al-Kindî, *al-Rasâ'il al-Kindiyyah*. op.cit, hlm.27

²²⁷ *Ibid*, hlm.87

²²⁸ *Ibid*

Menurut al-Kindī, mungkin juga dikatakan bahawa kesederan di sini tidak bersifat langsung, tetapi melalui perantara, iaitu melalui perbuatan, sebab sedar itu termasuk **perbuatan**. Meskipun demikian, menurut al-Kindī, **perbuatan** ada kesederan yang mendahului, iaitu kesederan akan **aku** yang menjadi subjek perbuatan itu. Kesederan di sini, bagaimanapun bersifat langsung dan terlepas dari aktiviti fizik²²⁹. Dengan demikian, subjek yang sedar, yang menjadi esensi manusia itu nyata ada dan merupakan substansi yang berbeza dengan fizik.

Kerana **al-nafs** adalah subjek yang mengetahui, maka pengetahapengetahuan intelektual (**al-ma'qūlāt**) terdapat didalamnya. Pandangan ini selanjutnya, digunakan al-Kindī untuk mendasari argumen tambahan bahawa **al-nafs itu** bukan fizik dan bukan fungsi fizik. Pengetahuan intelektual bersifat immateri dan tidak terpisah-pisah²³⁰. Dengan demikian, **al-nafs** adalah substansi yang berdiri sendiri, bersifat immateri, subjek yang mengetahui dan tidak terpisah-pisah.

Apabila **al-nafs** disebut substansi, dari sudut pandangan **mutakallimīn** pada umumnya, hal itu membawa kesulitan; sebab, menurut mereka, **al-nafs** berada di dalam badan dan badan adalah substansi; yang berada di dalam substansi hanyalah aksidens²³¹. Kesimpulan dari pandangan ini adalah bahawa **al-nafs** merupakan

²²⁹ Di dalam penjelasan al-Kindī tersebut ada persamaan dengan pandangannya yang dikemukakan oleh al-Ghazzālī, bahawa, **al-nafs** apabila berfikir melalui alat fizik, beliau tidak akan dapat menangkap realitinya. Lihat, al-Kindī, *al-Falsafat al-Ūlā*, *op.cit.*

²³⁰ Al-Kindī, *Ibid.*

²³¹ M.Saeed Sheikh, *A Dictionary of Muslim Philosophy*, Institut of Islamic Culture, Lahore,

aksidens.

Al-Kindī menolak pendapat tersebut dengan mengatakan bahawa dengan memasukkan **al-nafs** kedalam aksidens, membawa kesimpulan bahawa **al-nafs** tidak bersifat kekal; sebab, aksidens tidak berdiri sendiri dan tidak kekal. Ia akan hancur dengan sebab hancurnya substansi yang menampungnya, dan sesuatu yang tidak kekal tidak dapat dijadikan esensi manusia²³².

Menurut pengkaji, para failasuf mencoba memberikan jawapan yang menjadi kemelut dalam memahami eksistensi **al-nafs** itu dengan mengatakan bahawa, **al-nafs** tidak bertempat, baik di dalam badan maupun di luar badan. Kelihatannya, sesuatu yang mempunyai tempat menurut mereka adalah yang dapat mengambil ruang (**mutahayyiz**), dan yang dapat mengambil tempat adalah materi. Kerana **al-nafs** bukan materi, maka ia dengan sendirinya tidak mengambil ruang dan tidak mempunyai tempat.

Sifat dasar **al-nafs tidak** mengandung kemungkinan bertempat, ini bererti, pernyataan tempat tidak sesuai dihubungkan kepada **al-nafs**, sebagaimana tidak sesuai sifat mengetahui (**ʿālim**) atau sifat tidak mengetahui (**jāhil**) diletakkan kepada benda mati.

1976, hlm. 40. Lihat juga, al-Ghazzālī, *Mi'rāj al-Sālikin*, op. cit., hlm. 37-38

²³² Al-Kindī, *al-Falsafat al-ʿUlā*, op. cit., hlm. 43. Lihat juga pendapat dari Mu'tazilah yang mengatakan : "Jiwa bukan substansi yang berdiri sendiri", J.T. Maria Peters, *God's Created Speech*, Leiden, 1976, hlm. 166-167

Al-Kindī tidak dapat menerima pendapat yang mengatakan, bahawa **al-Nafs** berada di luar badan, sebab **al-nafs** dalam keadaan demikian, menurutnya, tidak mungkin mengatur badan²³³. Al-Ghazzālī coba memberi penjelasan tentang pendapat al-Kindī tersebut dengan mengatakan bahawa, kita harus mendapatkan asumsi-asumsi dasar dari **al-nafs**, dan dalam hal ini, asumsi dasarnya adalah pandangan tentang substansialiti **al-nafs** yang berdiri sendiri, bersifat rohani, tunggal mempunyai kemampuan mengetahui dan menggerakkan, sama sekali berbeza dengan badan.²³⁴

Dengan demikian, pandangan bahawa **al-nafs** tidak bertempat, kelihatannya berkaitan dengan pandangan **hylomorphisme** yang memandang **al-nafs** sebagai bentuk (**form**) dari jasad(badan)²³⁵.

Pandangan tersebut dapat membawa kesimpulan bahawa **al-nafs** berakhir wujudnya dengan sebab hancurnya badan. Al-Ghazzālī tidak dapat menerima pandangan yang melihat bahawa **al-nafs** dapat hancur. Sebab, hancurnya **al-nafs** akan meruntuhkan pandangan tentang adanya hari akhirat²³⁶.

Di tempat lain, al-Kindī menolak kemungkinan hancurnya **al-nafs** dengan jalan mencari sebab yang memungkinkannya hancur. Ada tiga kemungkinan yang

²³³ Al-Kindī, *al-falsafat al-ʿUlā*, op.cit, hlm 129

²³⁴ Al-Ghazzālī, *Maʿārij al-Quds*, op.cit, hlm.41

²³⁵ Lihat, J.F.Donceel, S.J, *Philosophical Anthropology*, Kansas, Sheed Andrews and Mc Meel, Inc. 1967, hlm.9

²³⁶ Al-Kindī, *op.cit*, hlm. 176

menyebabkan **al-nafs** dapat hancur. **Pertama, kerana** potensi hancur merupakan sifat dasarnya atau (**tab'ihā**). **Kedua, kerana** syarat eksistensinya binasa. **Ketiga, kerana** Tuhan menghendaki kehancurannya.

Ketiga kemungkinan tersebut menurut al-Kindī, tidak ditemukan pada **al-nafs**. Potensi hancur tidak merupakan sifat dasarnya, kerana hal itu menyebabkannya tidak berlangsung dalam dua waktu (**la yabqā zamanayn**); sedangkan hal itu mustahil²³⁷.

Kebinaan pada syarat eksistensinya juga tidak mungkin, kerana eksistensinya berdiri sendiri, tidak memerlukan syarat. Kehendak Tuhan untuk menghancurkannya hanya diketahui melalui para Rasul-Nya, dan menurut informasi yang dibawa para rasul **al-nafs** tidak akan hancur. Sifat dasarnya adalah kekal. Sifat-sifat dasar inilah sesungguhnya yang mendasari pandangannya bahawa **al-nafs** tidak bertempat.

Meskipun **al-nafs** tidak bertempat di badan, ia mempunyai hubungan yang sangat erat dengan jasad. Jiwa dan badan bukanlah satu substansi, melainkan betul-betul dua substansi yang berbeza. **Al-nafs** lebih tepat disebut ada bersama dengan badan, dan suatu hal yang agak sulit diterima adalah alasan al-Kindī membuktikan ketidakterikatan **al-nafs** kepada badan yang menyatakan bahawa apabila **al-nafs** terikat kepada badan, aktivitinya akan melemah dengan melemahnya kondisi badan²³⁸.

²³⁷ Sulaiman Dunia, *Al-Taḥkīr al-Falsafī fil Islām*, op.cit. hlm. 87

²³⁸ *Ibid*

Menurut al-Kindi, aktivitas **al-nafs** tidak melemah, tetapi sifatnya adalah sebaliknya sentiasa meningkat²³⁹. Kelihatannya, aktivitas yang dimaksud disini adalah aktivitas akal murni tanpa menggunakan organ-organ fisik (otak). Hubungan yang erat antara jiwa dan jasad bersifat mengatur dan melaksanakan²⁴⁰.

Telah disebutkan bahawa **al-nafs** berasal dari '**alam al-amr**', sedangkan badan berasal dari '**alam al-khalq**'. Ini bererti bahawa hubungan keduanya tidak terjadi semenjak **qadīm**. Ertinya, hubungan keduanya adalah sesuatu yang baharu, sebelumnya tidak ada. Dengan demikian, hubungan demikian terjadi dalam waktu. Meskipun **al-nafs** berasal dari '**alam al-amr**', ianya bukanlah **qadīm**²⁴¹.

Pandangan bahawa **al-nafs** diciptakan, bukan **qadīm**, sebelumnya ditemukan pada Ibnu Sīnā (w.1037 M)²⁴². Di dalam **Tahāfut al-Falāsifat**, al-Ghazzālī mengkafirkan para failasūf yang berpendapat bahawa dunia bersifat **qadīm**²⁴³. Kalau

²³⁹ Al-Kindi, *al-Rasā'il al-Kindiyyah*, op.cit.

²⁴⁰ *Ibid*

²⁴¹ *Ibid*, hlm. 43

²⁴² Lihat, Mahmud Qasim, *Fī al-Nafs wa al-'Aql li Falāsifat al-Ighrīq wa al-Islām*, Kairo, Maktabat al-Anglo al-Misriyyat, 1954, hlm. 147

²⁴³ Al-Ghazzālī, *Tahāfut al-Falāsifat*, Sulaiman Dunia, dār al-Ma'ārif, Kairo. 1966, hlm. 305. Pandangan bahawa dunia bersifat **qadīm** dilandasi kehendak untuk membezakan Tuhan dari dunia. Hanya Tuhan yang bersifat **qadīm**. Tetapi, pandangan bahawa dunia bersifat **qadīm** pun dilandasi kehendak untuk membersihkan Tuhan dari sifat tidak sempurna. Lihat, Ibnu Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, edit, Sulaiman Dunia, Dār al-Ma'ārif, Kairo, 1964, hlm. 64-70; Ibnu Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, Terjemahan ke dalam bahasa Inggris dengan pengantar oleh Simon Van Den Bergh, Oxford University

kita katakan bahwa **al-nafs bersifat qadīm**, ini berarti bercanggah dengan pendirian al-Ghazzālī, kerana menurutnya, **al-nafs** diciptakan pada waktu sel benih (**al-nuthfat**) telah memenuhi persyaratan untuk menerimanya²⁴⁴.

Menurut al-Ghazzali, kata **al-nuthfat** di sini bukanlah sel benih pada sperma laki-laki, melainkan sel benih yang telah menyatu dengan sel-sel telur wanita pada rahimnya, dan pada saat tertentu, **al-nuthfat** mempunyai kesiapan untuk menerima **al-nafs**. Menurut al-Ghazzālī, penciptaan **al-nafs** ke dalam **al-nuthfat** disebutnya **al-nafkh**²⁴⁵. **Al-nafkh** di sini tidak diertikan secara harfiah; sebab, itu mustahil bagi Tuhan²⁴⁶.

Menurut al-Ghazzālī, **al-nafkh** dapat difahami dari dua segi; **pertama**, dilihat dari Tuhan, **al-nafkh** adalah **al-jūd al-ilāhī** (kemurahan Tuhan) yang memberi wujud kepada segala sesuatu yang mempunyai sifat menerima wujud. **Al-Jūd** ini mengalir dengan sendirinya atas segala hakikat yang diadakan-Nya²⁴⁷. **Kedua**, dari segi al-nuthfat, **al-nafkh** bermakna kesempurnaan kondisi untuk menerima, sehingga **al-nafs** tercipta pada **al-nuthfat** itu oleh Tuhan, tanpa terjadi perubahan pada Tuhan²⁴⁸.

Press, London, 1954, hlm. 3-5.

²⁴⁴ Al-Ghazzālī, *Mi'raj al-Sālikin*, op.cit, hlm. 33

²⁴⁵ *Ibid*

²⁴⁶ *Ibid*

²⁴⁷ *Ibid*, hlm. 173

²⁴⁸ *Ibid*

Menurut pengkaji, penciptaan disini bersifat emanasi, dimana menurut konsep ini, **al-nafs** mengalir dari Zat Tuhan melalui **al-jūd al-ilāhī**. Pernyataan tanpa perubahan pada Zat Tuhan adalah untuk menghindari kekeliruan memahami emanasi di sini atau mempersamakannya dengan air yang mengalir yang mengakibatkan kekurangan pada sumber air²⁴⁹.

Pada contoh tersebut diatas, sumber emanasi tidak mengalami perubahan pada dirinya, dan dari sini difahami bahawa **al-nafkh** sentiasa terjadi pada saat **al-nutfat** memenuhi kondisi untuk menerima **al-nafs**. Dengan demikian, **al-nafkh** menandai individualiti manusia. Setiap manusia mempunyai **al-nafs** yang lain dari yang dimiliki manusia yang lainnya, yang hanya diciptakan untuknya. Namun demikian, hakikat dari semua adalah sama²⁵⁰.

Individualiti yang ada pada diri manusia akan menjadi dasar bagi adanya tanggungjawab peribadi. Ertinya, dengan terciptanya **al-nafs** untuk **al-nutfat**, terwujudlan satu manusia individu yang bertanggungjawab atas dirinya sendiri. Pertanggungjawapan itu menyangkut hasil tukar pendapat antara **al-nafs** dan badan sepanjang keduanya berhubungan.

Dari rumusan al-Kindī tentang penciptaan **al-nafs** dapat difahami bahawa

²⁴⁹ Abd al- Rahmān Walī Shah, *al-Kindī Wa Ārāuhū al-Falsafīyyah*, op.cit, hlm. 192

²⁵⁰ Al-Ghazzālī, *Ma'ārij al-Quds*, op.cit, hlm. 116

sebab keberadaan (*illat al-wujūd*) **al-nafs** bukanlah kesempurnaan kondisi **al-nutfat** hanyalah merupakan syarat, bukan **sebab**. Dengan demikian hubungan jiwa dengan badan bukan hubungan sebab akibat²⁵¹. Ini menjadi penting, kerana, sepintas lalu terkesan bahawa wujud jiwa (**al-nafs**) **tergantung** kepada kondisi sempurna (**al-Istiwa**) pada **al-nutfat**.

Menurut pengkaji, kesan seperti ini menempatkan **al-nutfat** sebagai sebab keberadaan jiwa, dan ini bererti memandang badan lebih tinggi (sempurna) dari pada jiwa, kerana dalam tradisi falsafah, **sebab** dianggap lebih sempurna daripada **akibat**. Wujud dan kesempurnaan suatu **akibat** datang dari **sebab**²⁵².

Di atas telah disebutkan bahawa **al-nafs** bersifat tunggal dimana kata tunggal bererti tidak tersusun dari bahagian (**bāsitat**), dan sifat dasar **bāsithat** ini erat kaitannya dengan kekekalan. Sebab, yang disebut hancur adalah terpisahnya bahagian-bahagian yang membentuk sesuatu (**dekomposisi**). Oleh sebab itu, **jiwa** tidak akan hancur kerana ia bukan komposisi.

Al-Kindi memberikan hujahnya tentang kekekalan jiwa dengan mengatakan bahawa, kekekalan jiwa adalah sifat substansinya, kerana **al-nafs** diciptakan dengan

²⁵¹ Dalam tradisi ilmu falsafah ada prinsip yang disebut dengan *mabda' al-sabab al-kāfi* yang menunjukkan bahawa setiap yang ada mempunyai sebab yang menyebabkan terciptanya secara pasti. Jelasnya, untuk terwujudnya satu akibat dihayatkan dua hal; adanya **sebab** dan terpenuhinya syarat atau keadaan yang memungkinkan **sebab** melahirkan **akibat**. Lihat, Ahmad Riyadh Turki, op.cit.

²⁵² Lihat, J.F. Donceel, op.cit, hlm. 14

unsur kekekalan²⁵³. Alasan yang diberikan al-Kindi adalah, "sesuatu yang mempunyai aktus kekekalan, tidak mungkin (mustahil) mempunyai potensi kehancuran"²⁵⁴.

Al-Ghazzâlî bertanya : "Apakah Tuhan tidak mungkin menghancurkan **al-nafs**?" Menurut al-Ghazzâlî, "... kehendak Tuhan hanya diketahui melalui para rasul, dimana daripada rasul diperoleh informasi bahawa **al-nafs** tidak hancur. Ini berarti bahawa Tuhan sesungguhnya dapat menghancurkan **al-nafs**, tetapi tidak melakukannya"²⁵⁵.

Menurut pengkaji, kesimpulan ini seperti bercanggah dengan kesimpulan bahawa **al-nafs** mempunyai sifat substansial kekal. Apabila **al-nafs** dapat dihancurkan Tuhan, meskipun tidak dilakukan-Nya, maka **al-nafs** mempunyai potensi pada hakikatnya untuk hancur, tetapi tidak akan diaktualisasikan Tuhan. Kekekalan dalam hal ini bukan bersifat substansial lagi, padahal al-Ghazzâlî sendiri menulis ;

"Jiwa manusia tidak mungkin mempunyai potensi dan aktus dari dua sudut yang berlawanan: aktus kekekalan dan potensi kehancuran"²⁵⁶.

Menurut pengkaji, al-Ghazzâlî telah membuat dua kesimpulan yang berbeza

²⁵³ Al-Kindi, *al-Falsafat al-Ûlâ*, hlm. 79

²⁵⁴ *Ibid*

²⁵⁵ Al-Ghazzâlî, *Mi'raj al-Sâlaik*, op.cit, hlm. 15

²⁵⁶ Al-Ghazzâlî, *Ma'arij al-Quds*, op.cit, hlm. 27

Irādat Tuhan sesudah penciptaan jiwa, sesungguhnya tidak tepat, sebab **irādat** Tuhan berkaitan dengan waktu; **irādat** Tuhan bersifat **qadīm** dan merupakan sifat membezakan 'sesuatu dari yang lain. Maka jiwa sebelum tercipta dikehendaki Tuhan dengan segala sifat-sifat substansialnya. Tuhan tidak akan mengubah apa yang telah ditentukan Tuhan di dalam **irādat-Nya**. Dengan demikian, tidak terdapat percanggahan antara ungkapan yang menunjukkan adanya kemungkinan hancurnya jiwa dengan sebab **irādat** Tuhan dan pernyataan yang menunjukkan bahawa jiwa mempunyai sifat substansialnya kekal.

Hasil kajian dari karya al-Ghazzālī, **Tahāfut al-Falāsifat**, memberikan kesan bahawa, al-Ghazzālī telah membuat bantahan-bantahan terhadap argumen-argumen yang dikemukakan oleh para failasuf tentang kekekalan jiwa²⁵⁹.

Bantahan-bantahan yang dikemukakan al-Ghazzālī, akan meninggalkan kesan bahawa, didalam buku beliau tersebut, ia memandang jiwa tidak kekal. Namun demikian, menurut pengkaji, bantahan-bantahan itu tidak bermaksud untuk membantah kekekalan jiwa ; tetapi yang dibantahnya adalah dalil-dalil rasional yang digunakan para failasuf untuk membuktikan kekekalan jiwa.

Di dalam kesempatan lain, didalam buku al-Ghazzālī tersebut, beliau menyatakan bahawa beliau tidak mengingkari kekekalan jiwa, tetapi kekekalan tersebut diperoleh melalui **syara'**, sebab menurutnya, **syara'** datang membawa konsep **al-ma'ad**, iaitu konsep " kehidupan kembali ke akhirat", yang dapat difahami

²⁵⁹ Al-Ghazzālī, *Tahāfut al-Falāsifat*, op.cit, hlm. 102

apabila jiwa kekal²⁶⁰.

Bahkan al-Ghazzālī pernah mengatakan bahawa, "... yang kami bantah hanyalah pengakuan mereka bahawa hal itu dapat diketahui dengan akal sahaja²⁶¹. Dengan huraian-huraian ini menjadi jelas bahawa di dalam karya-karya beliau tidak terdapat percanggahan dalam soal kekekalan jiwa. Al-Kindī sependapat dengan al-Ghazzālī tentang kekekalan jiwa selepas berpisah dengan badan, dan menurut beliau kekekalan jiwa adalah kerana **iradat-Nya** semata²⁶².

Di samping aspek **al-nafs** menurut al-Kindī di dalam mengkaji **hakikat manusia**, beliau juga menyebutkan beberapa istilah untuk esensi manusia, iaitu: al-qalb, al-ruh dan al-'aql. Beliau menyebut keempat istilah tersebut sebagai **al-alfāz al-mutaʿadifāt** (kata-kata yang mempunyai erti yang sama)²⁶³.

Dari huraian-huraian di atas dapat disimpulkan bahawa menurut al-Kindī, hakikat manusia adalah substansi immaterial yang berdiri sendiri, bersifat ilahi (berasal dari 'ālam amr), tidak bertempat di dalam badan, bersifat sederhana (**bāsīt**), mempunyai kemampuan mengetahui dan menggerakkan badan, diciptakan (tidak

²⁶⁰ Imām al-Ghazzālī, *al-Risālat al-Lāduniyyah*, op.cit. hlm 129

²⁶¹ *Ibid*, hlm. 287

²⁶² Al-Kindī, *al-Falsafat al-ʿUlā*, op.cit, hlm. 87

²⁶³ *Ibid*, hlm. 76

qadīm), dan bersifat kekal pada dirinya²⁶⁴.

Al-Ghazzālī menambahkan bahawa keberadaan jiwa dan sifat-sifat dasarnya tidak dapat diperoleh melalui akal sahaja, tetapi dengan akal dan syara'.²⁶⁵ Al-Ghazzālī menyebutkan dua ayat dari al-Qur'ān yang maksudnya : "*jangan engkau sangka orang-orang yang terbunuh pada jalan Allah itu mati, mereka itu hidup dan diberi rezqi di sisi Tuhan mereka*"²⁶⁶, dan "*Katakanlah: jiwa itu dari amr Tuhanku*"²⁶⁷.

Menurut al-Ghazzālī, ayat pertama merujuk kepada kekekalan jiwa dan ayat yang kedua merujuk kepada kenyataan bahawa jiwa berasal dari dunia yang sangat dekat Tuhan iaitu 'ālam al-amr'. Penggunaan istilah-istilah yang empat itu adalah untuk merujuk esensi manusia, mungkin sekali didasari kehendak mengkaji tentang perkara-perkara falsafah dan syara' (sumber ajaran Islam). Di dalam al-Qur'ān, al-rūh, al-nafs dan al-qalb digunakan untuk kesedaran manusia.

Al-Fārābī mengatakan al-rūh lebih rendah daripada al-nafs, iaitu al-rūh al-gharīzī yang membawa hidup²⁶⁸, sedangkan Ibnu Sina menggunakan al-ruh dalam

²⁶⁴ Al-Rasā'il al-Kindiyyah, op.cit. hlm 217

²⁶⁵ Al-Ghazzālī, *Ma'ārij al-Quds*, op.cit. hlm. 19

²⁶⁶ Al-Qur'ān, 3:169

²⁶⁷ Ibid. 17:85

²⁶⁸ Al-Fārābī, *Ārā' ahl al-Madīnat al-fādhilat*, Muhammad Ali Shubayh, Kairo (tth), hlm. 49. Lihat juga, Jamil Shaliba, *op.cit*, hlm. 114

erti yang sama dengan **al-nafs**²⁶⁹.

Al-Kindī di dalam karya-karya falsafahnya menyebutkan bahawa, **al-qalb** adalah **lathīfat rabbāniyyat** sesuatu yang sangat halus bersifat ketuhanan²⁷⁰. **Al-rūh** adalah sesuatu yang halus, berkemampuan mengetahui pada diri manusia, sama dengan **al-qalb**. **Al-Nafs** adalah sesuatu yang halus yang merupakan hakikat manusia. **Al-'aql** juga adalah sesuatu yang halus, yang merupakan hakikat manusia sama dengan **al-qalb**²⁷¹

Menurut pengkaji, pandangan al-Ghazzālī yang mengatakan bahawa, hakikat manusia adalah sesuatu yang bersifat ketuhanan dan yang mempunyai kemampuan mengetahui, mempunyai persamaan dengan sifat-sifat dasar esensi manusia, memang telah banyak disebutkan dalam buku-buku falsafahnya.

Pada tempat lain, beliau juga mengatakan bahawa, hakikat manusia bukan **jism**, bukan eksidens, kerana ianya berasal dari **amr Allah**, iaitu daya yang bersifat ketuhanan (**quwwat ilāhiyyat**), seperti Akal pertama, **al-Lawh al-mahfūẓ** dan **al-Qalam**²⁷². Ini memperjelas pengertian esensi yang bersifat ketuhanan itu dan sekaligus

²⁶⁹ Lihat, Jamil Shaliba, *op.cit*, hlm.215

²⁷⁰ Al-Kindī, *al-Falsafat al-ʿUlā*, *ibid*

²⁷¹ *Ibid*

²⁷² Al-Ghazzālī, *al-Risālat al-Laduniyyat* (dikumpul bersama buku-buku al-Ghazzālī yang lain di dalam *al-Qushūr al-'Awālī* oleh al-Syaikh Musthafa Abu al-'Alā), Maktabat al-Jundī, Kairo, 1970, hlm.103

memperkuat persamaannya dengan yang disebut pada buku-buku al-Ghazzâlî yang lain.

Menurut al-Kindî, esensi berasal dari dunia yang sama sekali berbeza dengan dunia materi, ianya tidak bersifat materi. Al-Kindî memperkuat pendapatnya tentang makna **al-qalb** sebagai **latîfat rabbâniyyat**²⁷³.

Adapun al-Ghazzâlî, beliau telah memberikan tafsiran baru dari kata "**latîfat**" sebagai "**al-Jawhar al-kâmil al-fard**" (substansi sempurna yang tidak terbahagi-bahagi)²⁷⁴.

Esensi adalah substansi immaterial, berasal dari dunia yang sangat dekat dengan Tuhan, mempunyai kemampuan mengetahui, bersifat sempurna dan tidak terbahagi-bahagi. Di dalam buku-buku falsafah al-Ghazzâlî, kata **latîfat** tidak diketemukan, akan tetapi di dalam karya-karya tasawwufnya, perkataan **latîfat** sering ditemukan dengan mengandungi erti sesuatu yang sangat rahsia²⁷⁵. Al-Kalabâdzî misalnya menggunakan kata itu untuk rahsia disebalik mimpi atau rahsia-rahsia diluar mimpi²⁷⁶.

²⁷³ Al-Kindî, *al-Falsfat al-Ûlâ*, op.cit.

²⁷⁴ Al-Ghazzâlî, op.cit

²⁷⁵ Ibid

²⁷⁶ Al-Kalabâdzî, *al-Ta'âruf li Madzhab ahl al-Tasawwuf*, Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyat, Kairo, 1969, hlm. 181-189

Esensi manusia memang bersifat sangat rahsia, dalam erti "kebanyakan akal manusia tidak dapat menangkap hakikatnya"²⁷⁷.

Dapat disebutkan disini bahawa, perbezaan kata **jawhar** dan **latifat** seperti disebutkan al-Ghazzâlî dalam buku-bukunya tidak menunjukkan perbezaan makna,apa lagi kata "**jawhar**" sering dijumpai di dalam karya-kryanya. Di dalam **risalat al-Lāduniyyat**, misalnya al-Ghazzâlî bahkan mengatakan bahawa yang dimaksudkan dengan term-term **al-qalb**, **al-'aql**, **al-rûh** dan **al-nafs** adalah sama iaitu esensi manusia, yang berbeza hanya nama sahaja²⁷⁸.

Di dalam kitab-kitab falsafahnya, al-Kindî menyebutkan bahawa, jiwa itu kekal,tidak akan hancur dan tidak akan mati, ianya terpisah dengan badan. Badan hancur dengan terjadinya dekomposisi tetapi jiwa tetap kekal, kerana ianya bukan komposisi dalam bentuk apa pun²⁷⁹.

Al-Ghazzâlî mengatakan bahawa, substansi yang menjadi esensi manusia tidak bertempat di dalam badan, tetapi aktiviti esensi manusia itu tetap ada di dalam badan.Dan dari segi dialog antara jiwa dan badan, jiwa berhadapan dengannya (**muqbil**); dari segi tidak adanya kemampuan badan pada dirinya; jiwa memberi

²⁷⁷ Al-Ghazzâlî, *al-Risalat al-Lāduniyyat*, op.cit

²⁷⁸ *Ibid*

²⁷⁹ Al-Kindî, *al-Falsafat al-Ūlā*, op-cit

keuntungan kepadanya dan menyempurnakannya (**mufid**)²⁸⁰.

Tentang kekekalan **Jiwa**, al-Ghazzâlî menulis ucapan al-Hasan : "**Tanah tidak akan memakan tempat iman**"²⁸¹. Maksudnya, setelah manusia mati, jiwa (tempat iman) tidak akan hancur sebagaimana badan hancur di makan tanah²⁸². Menurut pengkaji, mungkin sekali al-Ghazzâlî melihat dalil-dalil seperti yang terdapat di dalam bulu-buku falsafahnya tidak begitu penting untuk dikemukakan dalam buku-buku tasawwuf. Sebab menurut al-Ghazzâlî, dalam ilmu tasawwuf yang lebih penting adalah amal dan pengetahuan tentang **hakikat**, termasuk hakikat manusia, diperoleh melalui **al-kasyf** yang dicapai setelah pemisahan diri dengan jalan beramal.

Dari huraian di atas tentang **hakikat manusia** dapat disimpulkan bahawa apa yang ditulis oleh al-Kindî di dalam buku-bukunya adalah mencerminkan keperibadian beliau sebagai seorang yang luas pengetahuannya dan cemerlang ilmu falsafahnya. Menurut al-Kindî, esensi manusia adalah substansi yang berdiri sendiri, berasal dari dunia yang sangat dekat dengan Tuhan, tidak bertempat, tidak terpisah-pisah, mempunyai kemampuan untuk mengetahui, bersifat kekal dan diciptakan.

²⁸⁰ Al-Ghazzâlî, *al-Risâ'at al-Lāduniyyat*, op-cit, hlm. 127

²⁸¹ Al-Ghazzâlî, *Ihyâ*, VIII, op.cit, hlm. 104

²⁸² *Ibid*

Dengan pandangan ini, al-Kindi telah berbeza dengan para failasuf lainnya yang memandang jiwa manusia sebagai **eksidens** atau materi yang halus, berdimensi, bertempat, mampu membezakan dan mengatur jasad. Menurut al-Kindi, manusia adalah makhluk yang penuh dengan keunikan yang mesti dikaji dan dipelajari.

Maka, unsur-unsur lain yang dimiliki oleh manusia sebenarnya masih banyak, dan patut diberi perhatian. Dua perkara akan menjadi perbahasan berikut untuk memberikan penerangan yang lebih jelas tentang diri **manusia**; iaitu : **pengetahuan manusia** dan **perbuatan manusia**.

b. Pengetahuan manusia

Di dalam ilmu falsafah, pembahasan tentang pengetahuan manusia tidak kurang pentingnya daripada pembahasan tentang perbuatan manusia. Menurut Osman Bakar," manusia dikatakan mempunyai ilmu tentang sesuatu objek apabila hakikat dan kedudukan yang sebenar objek itu diketahuinya"²⁸³. Oleh sebab itu, mengkaji pengetahuan manusia menjadi sangat penting, kerana, pengetahuan adalah hasil aktiviti substansi esensial manusia.

Pengetahuan itu penting kerana, ia merupakan keharusan yang mengawali perbuatan. Perbuatan tidak dapat dibayangkan terwujud tanpa didahului oleh pengetahuan, baik pengetahuan dipandang sebagai sebab ataupun sebagai keadaan (kondisi).

Al-Kindī di dalam "**al-Falsafat al-Ūlā**" menjelaskan erti mengetahui (**al-idrāk**) sebagai menangkap contoh (**misāl**) realiti objektif. Menurut al-Kindī, bukan realiti objektifnya yang ditangkap kerana, realiti objektif tidak mungkin berpindah ke dalam daya tangkap manusia²⁸⁴. Kalaupun dikatakan bahawa yang ditangkap itu realiti, ia harus dibezakan dari realiti objektif, ia adalah realiti subjektif. Kerana

²⁸³ Prof Dr.Osman Bakar, **Kesturi**, Akademi Sains Islam Malaysia, 1992 , Jilid 2, Bil.1, hlm.6

²⁸⁴ Al-Kindī, **al-Falsafat al-Ūlā**, op.cit, hlm 138

itu, yang dinamakan **al-mahsūs (hasil tangkapan panca indera)** bukanlah objek yang ada di luar manusia, melainkan gambar objek itu.

Al-Kindī juga mengatakan bahawa, yang disebut **al-ma'qūl (hasil tangkapan akal)** bukan objek di luar akal, melainkan hakikat objek itu setelah diabstraksikan dari segala aksidens dan atribut-atribut tambahan lainnya²⁸⁵.

Hasil tangkapan indera lebih sederhana daripada hasil tangkapan akal, ini bererti bahawa pengetahuan tentang sesuatu bukanlah sesuatu yang diketahui itu. Kegiatan mengetahui melibatkan tiga hal iaitu; objek yang mengetahui, objek yang diketahui dan pengetahuan (realiti subjektif)²⁸⁶.

Kegiatan mengetahui adalah proses abstraksi dan suatu objek dalam wujudnya tidak terlepas dari aksidens-aksidens dan atribut-atribut tambahan yang menyelubungi hakikatnya. Ketika subjek berhubungan dengan objek yang hendak diketahui, hubungan itu melibatkan ukuran (**qadar**), cara (**kayf**), tempat dan keadaan.

Al-Kindī selanjutnya membahagi tahap abstraksi kepada empat bahagian atau tahap, iaitu pertama yang terjadi pada indera. Ketika indera menangkap gambar objek,

²⁸⁵ Al-Kindī, *op.cit.*, hlm.284.

²⁸⁶ *Ibid*

ia harus berada pada jarak tertentu dari objek dan dalam keadaan tertentu. Yang kedua terjadi pada **al-khayāl**. Kalau pada indera, hubungannya dengan objek harus berada pada jarak tertentu dan situasi tertentu, pada **al-khayāl** keharusan demikian tidak ada. **Al-Khayāl** menangkap gambar objek tanpa melihat, tetapi tangkapannya masih meliputi aksidens-aksidens dan atribut-atribut tambahan seperti kualiti dan kuantiti²⁸⁷.

Pada tahap ketiga abstraksi terjadi pada **al-wahm**. Di sini yang ditangkap bukan lagi gambar objek, melainkan makna abstrak dari objek tertentu tersebut terlepas dari atribut-atribut dan aksidens-aksidens. Pada tingkat keempat adalah pada akal yang disebut al-Ghazzālī sebagai **al-tajrīd al-kāmil**. Menurutny, pada tahap ini, abstraksi telah melepaskan seluruh yang berkaitan dengan materi dan aksidens, dan yang tinggal adalah makna universal (**ma'nā kullī**)²⁸⁸.

Menurut al-Kindī, abstraksi **al-'aql** dan **al-wahm** tidak sama, yang pertama, makna yang ditangkap bersifat universal, sedangkan pada yang kedua bersifat partikular (**juz'ī**)²⁸⁹. Proses abstraksi ini memperlihatkan indera sebagai pintu masuk

²⁸⁷ Al-Kindī, *al-Rasā'il al-Kindīyyah*, op.cit.

²⁸⁸ Al-Ghazzālī, *Ma'ārij al-Quds*, op.cit.hlm.78

²⁸⁹ Al-Kindī, *al-Falsfat al-Ūlā*, op.cit, hlm.47

pengetahuan dan akal sebagai tempat pengetahuan tertinggi²⁹⁰.

Maka, **indera**, **al-khayāl**, **al-wahm**, dan **akal** berdasarkan gambaran di atas tidak sekedar tempat pengetahuan, tetapi juga menghasilkan pengetahuan yang diperoleh dari tahap sebelumnya, sesuai dengan spesifikasi masing-masing²⁹¹.

Hubungan indera dengan objek sentiasa dalam keadaan tertentu, dan indera tentunya tidaklah menangkap objek sebagaimana adanya; ianya hanya menangkapnya sebagaimana ia hubungannya dengannya. **Al-khayāl** dan **al-wahm** pun belum menangkap informasi yang paling mendasar dari objek. Informasi yang mendasar itu ditangkap oleh akal, seperti **al-hayawān al-nātiq** dari setiap manusia²⁹².

Menurut al-Kindī, **al-hayawān al-nātiq** adalah manusia sebagaimana adanya. Pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya disebut **taṣawwūr**. Pada akallah **taṣawwūr** itu terwujud²⁹³. Al-Ghazzālī menyebut **taṣawwūr** sebagai **al-'ilm bi dzawāt al-asy-yā'**²⁹⁴. Didalam konsep tentang **taṣawwūr** ini, al-Ghazzālī

²⁹⁰ Al-Kindī, op.cit, hlm213

²⁹¹ *Ibid*

²⁹² *Ibid*

²⁹³ *Ibid*

²⁹⁴ Al-Ghazzālī, *Mi'yār al-'ilm*, edit oleh Sulaiman Dunia, Dār al-Ma'ārif, Kairo, 1960, hlm.67

mengatakan bahawa, pada tahap tertentu, **taṣawwur** bersifat sangat sederhana, dalam erti belum tersusun, dimana pengetahuan di sini baru berupa pengetahuan tentang konsep, belum sampai pada pengetahuan tentang hubungan konsep-konsep yang disebut **tashdīq**²⁹⁵.

Menurut al-Ghazzālī lagi, **taṣawwur** harus lebih dahulu dan ianya merupakan syarat bagi **tashdīq**. Jalan untuk sampai kepada **taṣawwur** adalah dengan **qawl syarīh** atau definasi dan jalan untuk **tashdīq** adalah dengan **hujjat**, iaitu pembuktian terhadap **tashdīq**²⁹⁶. **Hujjat** dapat berbentuk **al-qiyās** (sillogisme), **al-istiqrā** (induksi atau generalisasi) dan **al-tamsīl** (analogi)²⁹⁷.

Pada **al-qiyās** yang terjadi adalah penurunan kesimpulan (pengetahuan) partikular dari kesimpulan yang bersifat umum, deduksi; sedangkan pada **al-istiqrā**, dilakukan penarikan kesimpulan yang umum dari sejumlah pengetahuan (kenyataan) partikular, iaitu induksi²⁹⁸. **Al-tamsīl** adalah mencari persamaan sesuatu yang hendak diketahui (partikular) dengan sesuatu yang sudah diketahui²⁹⁹.

²⁹⁵ Al-Ghazzālī, *Ma'ārij al-Quds*, op.cit, hlm. 76

²⁹⁶ *Ibid*

²⁹⁷ *Ibid*, hlm. 131

²⁹⁸ *Ibid*, hlm. 137

²⁹⁹ *Ibid*

Menurut al-Kindī, manusia dapat memperoleh pengetahuan yang datang dengan sendiri, tanpa diusahakan. Dan pengetahuan tersebut menurut al-Kindī disebut dengan *al-darūriyyah*³⁰⁰. Menurut al-Ghazzālī, di samping pengetahuan aksiomatis, ada pengetahuan yang diperoleh dari Akal Aktif, iaitu ketika akal mencapai tingkat kemampuan yang tinggi³⁰¹.

Di antara kemampuan akal menerima pengetahuan aksiomatis dan kemampuan memperoleh limpahan dari Akal Aktif terdapat kemampuan menghasilkan pengetahuan-pengetahuan baru. Kelihatannya, akal pada tingkat inilah yang mempunyai aktiviti *taṣawwur* dan *taṣdīq*³⁰².

Menurut al-Ghazzālī, pada *al-'aql-hayulānī* belum lagi terdapat aktiviti sama sekali, dan pada *al-'aql-malakāt* hanya ada *al-darūriyyah* (pengetahuan aksiomatis), **sedangkan pada *al-'aql al-mustafād* pengetahuan hanya bersifat perolehan sahaja**³⁰³.

³⁰⁰ Al-Kindī, *al-Falsafat al-ūlā*, op.cit, hlm.57

³⁰¹ Al-Ghazzālī, *Ma'ārij al-Quds*, op.cit, hlm.135

³⁰² *Ibid*. Lihat juga, al-Kindī, *al-Falsafat al-ūlā*, hlm.54

³⁰³ *Ibid*

Apabila pengetahuan dalam bentuk *taṣawwur* dan *taṣdīq* pada *al-'aql bi al-fi'il*, maka dari segi tahapan lahirnya pengetahuan manusia dapat disimpulkan sebagai berikut;

- 1-Pengetahuan aksiomatis yang datang dengan sendirinya pada usia tertentu
- 2-Pengetahuan dalam bentuk *taṣawwur* dan *taṣdīq*
- 3-Pengetahuan abstrak murni yang diperoleh tidak melalui proses abstraksi, seperti pengetahuan tentang hakikat-hakikat yang tidak mempunyai realiti dalam jangkauan panca-indera. Semua pengetahuan ini diketahui oleh akal³⁰⁴.

Di dalam buku-buku falsafah al-Kindī, jelas sekali, kedudukan akal sebagai daya yang tertinggi pada diri manusia³⁰⁵. Pengetahuan tentang hakikat-hakikat murni pun dicapai oleh akal melalui limpahan akal Aktif. Menurut al-Kindī, meskipun akal dipercayai sedemikian rupa, namun tidak bererti bahawa pengetahuan yang ada pada akal tidak pernah silap atau keliru³⁰⁶.

Menurut al-Ghazzālī, akal memang dapat terkeliru, akan tetapi kesalahan dalam hal ini, bukan kesalahan pada akal, melainkan kesalahan tersebut terdapat pada

³⁰⁴ Al-Kindī, *op.cit*, hlm.215

³⁰⁵ *Ibid*, *op.cit* hlm.58

³⁰⁶ *Ibid*

daya-daya tangkap sebelum akal, iaitu **al-hiss** atau **al-wahm**³⁰⁷. Menurutnya, jiwa manusia sebelum mencapai kematangannya sangat terikat dengan **al-hiss** dan **al-wahm**, sehingga keputusan **al-hiss** atau **al-wahm** dapat sahaja dibenarkan oleh jiwa manusia³⁰⁸.

Kesalahan **al-hiss** dicontohkannya dengan pengetahuan bahawa bintang-bintang di langit seperti yang dinar yang bertaburan di karpet biru³⁰⁹. Kesalahan **al-wahm** adalah keterbatasannya pada makna yang ada di dalam fizik, seperti tidak memiliki **al-wahm** memahami sesuatu tidak diluar alam dan tidak juga di dalamnya³¹⁰.

Dengan demikian, kemungkinan terjadinya kesalahan pada pengetahuan yang ada di dalam akal terbatas pada pengetahuan yang diperoleh akal kerana berhubungan dengan **al-hiss** dan **al-wahm**. Adapun pengetahuan aksiomatis dan pengetahuan tentang hakikat-hakikat murni, kelihatannya, tidak mengandungi kemungkinan salah kerana, akal untuk mencapai pengetahuan-pengetahuan tersebut tidak berhubungan dengan **al-hiss** dan **al-wahm**³¹¹.

³⁰⁷ Al-Ghazzālī, *MI'yār al-'Ilm*, op.cit. hlm.62

³⁰⁸ *Ibid*

³⁰⁹ *Ibid*

³¹⁰ *Ibid*

³¹¹ *Ibid*

Al-Kindi di dalam huraianya tentang "**premis-premis**" , beliau mengatakan bahawa di antara ilmu-ilmu yang diyakini, pengetahuan aksiomatislah yang tertinggi³¹². Ini semua memperlihatkan bahawa di dalam kitab-kitab falsafah al-Kindi, kedudukan akal ditempatkan pada tempat yang paling tinggi.

Penjelasan tersebut sekaligus memperlihatkan sarana-sarana pengetahuan dalam pandangan al-Kindi, iaitu indera, daya tangkap dari dalam yang bertempat di otak dan akal. Masing-masing sarana mempunyai objek tangkapan yang berbeza. Dengan sarana-sarana tersebut, manusia mempunyai kemampuan mengenai lingkungannya dan mengembangkan pengetahuan yang diperolehi dari lingkungan itu menjadi pengetahuan yang lebih kompleks, disamping itu, manusia dengan akalnya dapat juga menangkap hakikat-hakikat murni.

Al-Ghazzali, dalam karnya "**Ma'arij al-Quds**", terdapat pernyataan bahawa, kegiatan berfikir manusia adapat dimasuki yang benar (**al-haqq**), dan yang salah atau **bāthil** sehingga menghajatkan **al-ta'rif** (pemberitahuan)³¹³. **Al-Ta'rif** adalah bahagian dari **husn 'ināyat wa taklīf** (pemeliharaan yang baik dan pemberitahuan

³¹² Al-Kindi, *al-Falsafat al-Ūlā*, op.cit, hlm.127

³¹³ al-Ghazzali, *Ma'arij al-Quds*, op.cit, hlm.46

yang baik dan yang buruk) dari Tuhan³¹⁴.

Menurut pengkaji, apabila diperhatikan contoh-contoh kesalahan **al-hiss dan al-wahm** yang koreksi akal dalam huraian di atas, tampak bahawa yang dimaksud dengan kesalahan adalah kesalahan sebagai lawan kebenaran pengetahuan. Kebenaran pengetahuan disini dilihat dari kesesuaiannya dengan kenyataan³¹⁵.

Menurut Osman Bakar, "..... andainya konsep kebenaran dikeluarkan daripada teori dan sistem ilmu, maka bukan sahaja ini akan menimbulkan banyak masalah kepada manusia untuk memahami ilmu secara keseluruhan malah lebih dahsyat lagi lambat laun sistem ilmu pengetahuan itu sendiri akan runtuh ranap³¹⁶.

Dimanakah letak ukuran suatu kebenaran?. Al-Kindi mengatakan, apabila akal telah mencapai kesempurnaan, ia adalah ukuran yang benar. Osman Bakar menilai ilmu sebagai pengetahuan yang benar, dan sekiranya pengetahuan kita tentang sesuatu tidak menepati kedudukan dan hakikatnya yang benar, maka pengetahuan itu

³¹⁴ Al-Ghazālī, *Ihyāʾ*, op.cit 114.

³¹⁵ Kebenaran pengetahuan dikenal kemudian mempunyai tiga teori kebenaran; iaitu teori korespondens, seperti contoh di atas, teori koherens yang berdasarkan konsistensi dan teori pragmatik yang berdasar atas kegunaan praktis

³¹⁶ Prof.Dr.Osman Bakar, **Kedudukan dan Peranan Kebenaran dalam konsep ilmu bersepadu**, *Kesturi*, Akademi Sains Islam Malaysia, Jilid 2,Bil.1,Jun 1992, hlm.5

tidak layak untuk diiktiraf sebagai ilmu dan tidak boleh digelar ilmu³¹⁷.

Pada hakikatnya bahawa kegiatan berfikir dapat dimasuki yang benar dan yang salah, dan sarana-sarana pengetahuan yang dimiliki manusia tergantung kepada jenis objek yang ditangkapnya. Indera hanya dapat menangkap (gambar) objek material dan akal menangkap konsep-konsep dan relasi-relasi antara konsep-konsep serta hakikat-hakikat murni apabila ia telah mencapai tingkat kemampuan tertinggi (al-'aql al-mustafād)³¹⁸.

Ini dengan sendirinya menunjukkan batas kemampuan sarana-sarana pengetahuan manusia, yang juga bererti batas-batas kemampuan mengetahui manusia. Dari segi lain, hal demikian juga memperlihatkan pembahagian kerja antara sarana-sarana tersebut. Meskipun tergambar pembahagian kerja, namun kemampuan yang menjadi "batas kerja" masing-masing tidak sama³¹⁹.

Menurut al-Kindī, kemampuan akal jauh lebih luas daripada indera, meskipun demikian, akal mempunyai batas kemampuan untuk mengetahui, selain

³¹⁷ Prof. Dr. Osman Bakar, op.cit

³¹⁸ Al-Ghazzālī, *Ma'arīj al-Quds*, op.cit, hlm.61

³¹⁹ *Ibid*

ketikamampuannya menangkap objek meterial secara langsung³²⁰. Menurut al-Ghazzâlî, kemampuan akal adalah terbatas, kerana akal manusia dapat dimasuki **al-haqq dan al-bâtîl** sehingga menghajatkan al-ta'rif³²¹.

Memang asumsi dasar agama-agama pada umumnya adalah bahawa manusia tidak mempunyai kemampuan untuk mengetahui segala yang dihajatkan bagi kelangsungan dan kesempurnaan hidup sesuai dengan tuntutan hakikatnya. Di atas asumsi dasar inilah dibangun keyakinan perlunya bantuan dari dunia transedental. Besarnya bantuan itu tergantung kepada pandangan tentang batas kemampuan manusia untuk mengetahui.

Di dalam **Ma'ârij al-Quds**, al-Ghazzâlî menempatkan akal dan syara' sebagai dua hal yang berhubungan secara kontemplementar, ibarat mata dengan cahaya. Akal tidak akan mendapat hidayat (**lan yahtadiyâ**) kecuali dengan **syara'** dan **syara'** tidak dapat difahami (**lam yatabayyan**) dengan jelas tanpa akal³²².

Untuk memahami pernyataan al-Ghazzâlî tersebut, perlu diketahui makna

³²⁰ Al-Kindî, *al-Falsafat al-Ûlâ*, op.cit, hlm. 76

³²¹ Al-Ghazzâlî, *al-Mi'yâr*, op.cit, hlm. 64

³²² Al-Ghazzâlî, *Ma'ârij al-Quds*, op.cit, hlm. 65

hidāyat lebih dahulu. Menurut al-Kindī, al-hidayat adalah prinsip kebaikan³²³.

Ertinya, dasar yang membuat manusia menjadi baik, dan dalam hal ini, yang lebih penting adalah pengetahuan akan yang baik. Menurut al-Ghazzâlī, pernyataan tersebut mengandung makna bahawa manusia menghajatkan **syara'** untuk mengetahui yang baik dan (yang buruk)³²⁴.

Ini tidak membatasi kemampuan akal untuk mengetahui konsep-konsep dan relasi-relasi antara konsep-konsep kerana, **al-hidāyat** hanya diperlukan untuk mengetahui yang baik atau yang buruk sahaja. Sifat komplementer hubungan **syara'** dan akal memperlihatkan pembahagian kerja antara keduanya³²⁵.

Dengan pembahagian kerja seperti ini kelihatan bahawa akal tidak mampu mengetahui baik atau buruk dengan sendirinya. Namun demikian, al-Ghazzâlī mengakui bahawa akal dapat mengetahui baik atau buruk secara global, seperti pengetahuannya bahawa berakidah yang benar dan berkata yang benar adalah baik³²⁶.

Menurut al-Kindī, akal tidak dapat mengetahui hal-hal yang baik dan yang buruk

³²³ Al-Kindī, *al-Falsfat al-Ūlā*, op.cit, hlm. 47

³²⁴ Al-Ghazzâlī, *Ma'ārij al-Quds*, op.cit, hlm. 54

³²⁵ *Ibid*

³²⁶ *Ibid*

secara terperinci, akan tetapi akal hanya dapat mengetahui perkara-perkara tersebut secara global sahaja³²⁷.

Pengkaji berpendapat bahawa, pendapat al-Kindi tentang kemampuan akal untuk mengetahui sesuatu secara global sahaja tidak membawa kepada pemahaman bahawa, manusia memiliki tingkah laku secara pertikal, maka ianya adalah baik, sebab tingkah laku seseorang bersifat partikular, sedangkan pengetahuan bersifat universal (global).

Tidak bergunanya pengetahuan tentang baik atau buruk secara global itu bagi tingkah laku manusia secara konkrit tidak dapat dijadikan dasar untuk menyimpulkan bahawa semua pengetahuan universal yang ada pada akal tidak berguna. Menurut pengkaji, ada perbezaan yang jelas antara pengetahuan akal secara global terhadap yang baik dan yang buruk dan pengetahuan akal terhadap konsep-konsep abstrak realiti objektif.

Baik atau buruk menurut pengkaji menghajatkan perwujudan yang konkrit dalam bentuk perbuatan yang bersifat partikular. Tanpa perwujudan konkrit itu, baik atau buruk sesuatu itu tidak akan mempunyai erti sama sekali. Oleh kerana itu, dihajatkan pengetahuan yang lebih terperinci tentang baik atau buruk. Konsep abstrak

³²⁷ Al-Kindi, *al-Falsafat al-Ūlā*, op. cit, hlm. 87

realiti objektif, seperti **al-hayawān al-nātiq** bagi realiti objektif yang disebut manusia, dimaksudkan untuk mendapatkan esensi dari setiap spesies.

Dari penjelasan al-Ghazzālī dan al-Kindī dia atas bahawa **syara'** mengetahui etika universal dimaksudkan bahawa **syara'** tidak hanya berfungsi sebagai perinci etika universal yang diketahui oleh akal. Ada kemungkinan bahawa etika universal menurut akal berbeza dengan etika universal dari **syara'**. Kalau ini terjadi bererti ada percanggahan antara akal dan **syara'**.

Di dalam karya al-Kindī, "**al-Falsafat al-Ūlā**" disebutkan bahawa yang dimaksudkan dengan kalimat **syara'** adalah perkara-perkara dengan hukum alam Tuhan yang bersifat metafizik³²⁸. Sementara itu dalam karya al-Ghazzālī "**Tahāfut al-Falāsifat**" disebutkan bahawa, yang dimaksudkan dengan **syara'** adalah perkara-perkara yang berhubungkait dengan keadaan setelah mati, seperti surga, neraka, berkumpul dan berbangkit³²⁹.

Di dalam "**Ma'ārij al-Quds**" disebutkan bahawa perkara-perkara sesudah mati dinyatakan hanya diketahui melalui **syari'at** yang dibawa oleh para Rasul³³⁰.

³²⁸ Al-Kindī, *al-Rasā'il al-Kindīyyah*, op.cit, hlm. 195

³²⁹ Al-Ghazzālī, *Tahāfut al-Falāsifat*, op.cit. hlm. 256

³³⁰ Al-Ghazzālī, *Ma'ārij al-Quds*, op.cit, hlm. 166-167

Selain itu, **syarī'at** mengandungi ajaran-ajaran yang dibawa oleh para Nabi untuk menghasilkan kesempurnaan jiwa manusia³³¹.

Menurut pengkaji, yang dimaksudkan dengan **syara'** adalah informasi-informasi yang dibawa oleh para Nabi, baik yang menyangkut ajaran (**taklīf**) maupun yang menyangkut gambaran tentang keadaan-keadaan sesudah mati. Al-Ghazzālī pada dasarnya telah mempergunakan **syara'** dan **syarī'at** untuk makna dan erti yang sama. Di dalam "**al-Iqtisād fi al-I'tiqād**", beliau mencontohkan pengetahuan-pengetahuan yang diperolehi dari **syara'** dengan solat, puasa dan sebagainya³³².

Menurut al-Kindī, ada empat pola hubungan akal dengan **syara'** iaitu, **taqrīr**, **tanbīh**, **tadzkr** dan **ta'lim**³³³. **Taqrīr** (pengakuan) adalah hubungan yang terjadi apabila etika universal yang diketahui akal sesuai dengan etika universal yang diperakui oleh **syara'**. **Tanbīh** (penyadaran) adalah hubungan yang terjadi apabila akal telah lalai atau terlupa. **Syara'** datang untuk memperjelas dalil (**izhharal dalīl**) sehingga akal sedar³³⁴. **Tadzkr** (**peringatan**) terjadi pada akal, kerana faktor-faktor

³³¹ Al-Ghazzālī, *Ma'ārij Quds*, op cit. hlm.216

³³² Al-Ghazzālī, *al-Iqtisād fi al-I'tiqād*, Maktabat Muhammaad Ali Shubayh, 1962, Cairo, hlm. 107-108

³³³ Al-Kindī, *al-Falsafat al-Ūlā*, op.cit. hlm.94

³³⁴ *Ibid*

lain, kehilangan pengetahuan-pengetahuan. **Ta'lim** (pengajaran) terjadi apabila akal sama sekali belum memiliki pengetahuan-pengetahuan itu³³⁵.

Penjelasan tersebut di atas memperlihatkan batas kemampuan akal. Akal tidak mempunyai kemampuan mengetahui kewajiban-kewajiban beribadah kepada Allah, informasi tentang keadaan sesudah mati baik atau buruk secara partikular (**jus'i**). Lapangan akal dalam hal ini, adalah diluar ketiga persoalan tersebut³³⁶.

Menurut al-Ghazzâlî, hubungan akal dengan **syara'** dalam bentuk **tanbih** dan **tadzkîr** tidak mesti menunjukkan akal dapat bersifat silap. Menurutny lagi, akal tidak mungkin tersilap³³⁷. Perlunya **tanbih** adalah kerana **ghâfil** (lalai), dan sifat kelalaian tersebut bukan kerana kesilapan akal pada dirinya, melainkan pengaruh dari luar³³⁸. Perlunya **tadzkîr** adalah kerana akal kehilangan pengetahuan. Hilangnya pengetahuan bukan kerana kesalahan akal, melainkan kerana faktor-faktor lain³³⁹.

Menurut al-Ghazzâlî, akal meskipun terbatas kemampuannya, tidak pernah

³³⁵ George N. Atiyeh, *op.cit.* hlm 218

³³⁶ *Ibid*

³³⁷ Al-Ghazzâlî, *Ma'ârij al-Quds*, *op.cit.* hlm, 96

³³⁸ *Ibid*

³³⁹ *Ibid*

salah pada dirinya³⁴⁰. Al-Ghazzālī selanjutnya mengatakan bahawa, akal adalah **syara'** dalam diri manusia (**syar' min dakhīl**), sedangkan **syara'** adalah akal diluar diri manusia (**'aql min khārij**)³⁴¹.

Apa yang telah disebutkan al-Ghazzālī di atas tidak terlepas dari pandangannya mengenai hakikat dan kesempurnaan manusia dan pandangannya tentang batas kemampuan akal. Hakikat manusia menurutnya adalah jiwa (**al-Nafs**). Meskipun demikian, jasad mempunyai erti instrumental sangat penting. Penyempurnaan jasad manusia dilakukan dengan mengetahui dunia fizik³⁴².

Daya-daya tangkap dan akal manusia mempunyai kemampuan untuk itu. Yang terpenting adalah penyempurnaan jiwa (**kamāl al-nafs**). Kesempurnaan jiwa adalah kesuciannya dan untuk itu dihajatkan **syari'at** yang dibawa oleh para Nabi³⁴³. Akal dengan sendirinya tidak mengetahui cara untuk itu. Kesempurnaan manusia sebagai suatu totaliti menghajatkan akal dan **syara'**³⁴⁴. Syara' tanpa akal manusia tidak ada

³⁴⁰ Al-Ghazzālī, *Misykāt*, op. cit. hlm. 203

³⁴¹ *Ibid*

³⁴² *Ibid*, hlm. 202

³⁴³ *Ibid*, hlm. 203

³⁴⁴ *Ibid*

gunanya dan akal tanpa *syara'* juga tidak akan menemukan kesempurnaannya³⁴⁵.

Di dalam kitab "*al-Falsafat al-Ūlā*", al-Kindī telah membahagi ilmu yang tidak bersifat aksiomatis kepada tiga bahagian, iaitu: **pertama**, yang diketahui dengan akal, kedua yang diketahui dengan *syara'* dan yang ketiga diketahui dengan akal dan *syara'*³⁴⁶.

Contoh untuk bahagian pertama adalah, pengetahuan bahawa alam ini diciptakan, contoh untuk bahagian kedua adalah pengetahuan tentang keadaan berkumpul di akhirat, dan contoh bahagian ketiga adalah pengetahuan tentang melihat Allah di akhirat dan bahawa hanya Tuhan yang mencipta³⁴⁷.

Menurut al-Kindī, contoh-contoh tersebut di atas memberikan penjelasan bahawa, akal tidak mempunyai kemampuan untuk mengetahui keadaan sesudah mati; akal hanya mempunyai kemampuan untuk mengetahui alam nyata dan dari pengetahuan akan alam nyata itu ia menarik suatu kesimpulan bahawa alam ini diciptakan³⁴⁸.

³⁴⁵ Al-Ghazzālī, *Mī'rāj al-Sālikīn*, op.cit, hlm.43

³⁴⁶ al-Kindī, *al-Falsafat al-Ūlā*, op.cit, hlm.64

³⁴⁷ *Ibid*

³⁴⁸ *Ibid*

Menurut al-Ghazzālī, pengetahuan tentang adanya Pencipta alam lebih tinggi tingkatnya (**rutbat**) daripada pengetahuan akan adanya **syara'**³⁴⁹. Pengetahuan yang kedua ini menurut pemikiran al-Ghazzālī, tergantung kepada pengetahuan yang pertama³⁵⁰, dan pengetahuan akan adanya **kalam Tuhan**, kelihatannya termasuk di dalam tingkat kedua di atas kerana **kalam Tuhan** termasuk dalam **syara'**³⁵¹.

Menurutnya lagi, pengetahuan yang diperolehi dari akal dan **syara'** secara bersama-sama adalah hasil pembahasan akal terhadap ayat-ayat al-Qur'ān dan Hadīs yang bersifat zhanni. Pada keadaan seperti inilah akal dan **syara'**; terlihat berkerja sama lebih konkrit dan berkesan³⁵².

Menurutnya lagi, pengetahuan akan adanya **syara'** tergantung kepada pengetahuan akan adanya pencipta, dan pengetahuan akan adanya Tuhan hanya dapat diperolehi dengan akal³⁵³. Ini menunjukkan bahawa akal mengetahui adanya Tuhan dan pengetahuan akan adanya Tuhan lebih tinggi derjatnya daripada pengetahuan

³⁴⁹ Al-Ghazzālī, *Ma'ārij al-Quds*, op.cit, hlm.204

³⁵⁰ *Ibid*

³⁵¹ *Ibid*

³⁵² *Ibid*

³⁵³ *Ibid*

akan adanya *syara'*³⁵⁴.

Al-Kindi menyimpulkan bahwa, akal manusia dapat mengetahui wujud Tuhan serta baik dan buruk secara global. Pendapat al-Kindi tersebut berbeza dengan pendapat Mu'tazilah yang mengatakan bahawa, akal tidak mengetahui kewajiban manusia beribadat kepada Tuhan.

Al-Kindi dan al-Ghazzâli sependapat bahawa, yang mewajibkan untuk mengetahui perkara-perkara baik dan buruk, dan kewajiban manusia kepada Tuhan adalah melalui *syara'* dan tanpa *syara'* tidak ada kewajiban untuk manusia. Al-Ghazzâli setuju pendapat al-Kindi yang mengatakan bahawa, manusia lebih condong berbuat yang baik daripada yang buruk³⁵⁵. Pendapat al-Ghazzâli ini sangat nampak sewaktu beliau membicarakan masalah *al-nafs*.

Meskipun al-Ghazzâli telah membataskan akal sedemikian rupa, akal menurutnya tetap menjadi alat yang mutlak untuk memahami *syara'*. Beliau mengatakan bahawa, apabila makna dan erti harfiyyat sesuatu teks agama bercanggah dengan akal, maka teks-teks tersebut haruslah ditakwilkan maknanya³⁵⁶.

³⁵⁴ Al-Ghazzâli, *Ma'ârij al-Quds*, op.cit, hlm.65

³⁵⁵ *Ibid*

³⁵⁶ *Ibid*

Tetapi ini tidak bererti bahawa akal sama dengan *syara'*, sebab *syara'* tidak dapat digantikan oleh akal³⁵⁷.

Apabila diperhatikan rumusan al-Ghazzālī tentang akal, di dalam kitab-kitab falsafahnya, yang menunjukkan bahawa pada tingkat *al-'aql al-mustafād* manusia dapat berhubungan dengan Akal Aktif yang di dalam istilah *syara'* disebut "*Jibrīl*" timbul kesan bahawa secara umum dapat memperoleh pengetahuan yang dimiliki oleh para nabi³⁵⁸.

Al-Ghazzālī juga menegaskan bahawa, jiwa yang ada pada semua manusia, pada dasarnya sama. Setiap orang dapat mencapai hakikat-hakikat, kecuali ada hambatan-hambatan. Ini menimbulkan kesan bahawa orang yang terhindar dari hambatan-hambatan ini dapat mencapai pengetahuan-pengetahuan yang dicapai oleh para nabi, dengan kata lain ia tidak berbeza dengan nabi.

Menurut al-Ghazzālī, kedudukan sebagai nabi dan segala yang berkaitan dengannya (*al-risālat*) tidak dapat diperolehi dengan usaha manusia, akan tetapi diperolehi dengan penetapan Tuhan³⁵⁹.

³⁵⁷ Al-Ghazzālī, *Ma'arīj al-Quds*, op. cit., hlm. 44

³⁵⁸ *Ibid*, hlm. 144-145

³⁵⁹ *Ibid*, hlm. 144-146

Al-Risālat adalah satu tingkat kesempurnaan di atas **al-insāniyyat** (kemanusiaan)³⁶⁰, sebagaimana **al-insān** menempati tingkat kesempurnaan di atas **al-hayawāniyyat**. Menurutnnya lagi, manusia dengan segala kesempurnaannya tidak akan sampai kepada **al-risālat**³⁶¹.

Menurut al-Kindī, **kedudukan syara'** adalah sebagai pembimbing manusia, dan **al-risālat** adalah sebagai medium penyampai daripada **syara'**, dan kerana kedudukan yang demikian dan kerana tidak dapat dicapai dengan usaha manusia, **al-risālat** merupakan satu otoriti, dan manusia menerima pengetahuan daripada nabi berdasarkan kepada otoriti tersebut³⁶². Disamping cara-cara yang telah disebutkan di atas (abstraksi, argumentasi dan berhubungan dengan Akal Aktif), manusia memperoleh pengetahuan dengan jalan mengikut.

Menurut pengkaji, perbezaan cara-cara mengikut ini berhubungan dengan perbezaan informasi yang akan diketahui. Cara **abstraksi** untuk memperoleh pengetahuan tentang makna universal realiti objektif; cara **argumentasi** untuk memperoleh pengetahuan tentang hubungan konsep-konsep; cara **berhubungan dengan Akal Aktif** untuk memperoleh pengetahuan tentang hakikat-hakikat murni

³⁶⁰ Al-Ghazzālī, *Ma'ārij Quds*, op.cit.hlm.218

³⁶¹ *Ibid*

³⁶² Al-Kindī, *al-Falsaf al-Ūlā*, op.cit, hlm.92

dan cara mengikut adalah untuk memperoleh pengetahuan tentang keadaan sesudah mati dan nilai, dalam erti etik.

Menurut pengkaji, dari penjelasan-penjelasan di atas sesungguhnya terdapat pembahagian bidang garapan antara sarana-sarana pengetahuan yang dimiliki manusia. Setiap sarana pengetahuan mempunyai objek sendiri dan dengan cara tersendiri. Pancaindra, misalnya, hanya menangkap gambar dari realiti objektif, dengan cara berhadapan dengannya.

Adanya pembahagian bidang antara sarana-sarana pengetahuan ini semestinya juga menunjukkan relatifnya kebenaran pengetahuan yang berbagai itu. Ertinya, ukuran kebenaran suatu pengetahuan semestinya terletak pada kesesuaian objek yang hendak diketahui dengan sarana yang digunakan untuk mengetahuinya. Kalau ukuran kebenaran pengetahuan didasarkan pada kesesuaian objek yang hendak diketahui dengan sarana yang digunakan untuk mengetahuinya semestinya, tidak akan terjadi keraguan terhadap kebenaran pengetahuan itu.

Menurut pengkaji, pada peringkat ini al-Ghazzâlî telah meragui atau sangsi terhadap kebenaran ilmu yang beliau sendiri telah menganggapnya sebagai **realiti objektif**⁶³. Menurut Osman Bakar, **Ilmu** adalah pengetahuan yang benar, sekiranya

³⁶³ Al-Ghazzâlî, *Ma'ârij al-Quds*, op.cit, hlm.66

Ilmu pengetahuan kita tentang sesuatu tidak menepati kedudukan dan hakikatnya yang sebenar, maka pengetahuan itu tidak layak untuk diiktiraf sebagai **ilmu** dan tidak boleh digelar **ilmu**³⁶⁴.

Menurut al-Kindī, **ilmu adalah** pengetahuan yang sentiasa benar sekiranya sumber pengambilannya adalah juga benar. Menurutnya, **Pancaindera, al-khayāl** dan **al-wahm** adalah pintu masuk **ilmu** sebagai informasi realiti objektif³⁶⁵. Al-Ghazzālī melihat bahawa terdapat perbezaan di dalam kemampuan akal untuk menangkap pengetahuan.

Di dalam **Mizān al'Amal** tidak dijumpai lagi **al-'aql al-mustafād** yang di dalam buku-buku falsafahnya merupakan tingkat tertinggi kemampuan akal dan fungsinya menangkap hakikat-hakikat secara langsung dari Akal Aktif. Menurutnya, kemampuan jiwa yang tertinggi ditandai dengan kehadiran pengetahuan-pengetahuan yang diusahakan secara aktual padanya³⁶⁶.

³⁶⁴ Prof Dr. Osman Bakar, **Kedudukan dan Peranan Kebenaran dalam konsep Ilmu bersepadu**, *Kasturi*, op.cit, hlm.6

³⁶⁵ Al-Kindī, *al-Falsafat al-ʿUlā*, op.cit, hlm.64

³⁶⁶ al-Ghazzālī, *Mizān al-'Amal*, op.cit, hlm.206

c. Perbuatan Manusia

Perbahasan ilmu falsafah yang lebih menonjol terhadap perbuatan manusia adalah berhubungkait dengan menyangkut kebebasan; perbuatan manusia dilihat dari segi efektifitinya. Pandangan terhadap hal ini mempunyai akar pada konsepsi tentang hakikat manusia dan daya-daya yang dimilikinya. Apabila manusia mempunyai hakikat dengan daya-daya yang efektif pada dirinya, ia dengan sendirinya adalah pelaku perbuatan-perbuatannya.

Sebaliknya, apabila manusia dipandang tidak mempunyai daya-daya yang efektif pada dirinya, perbuatan-perbuatannya, pada dasarnya, tidak berasal dari dirinya sendiri. Perbuatan-perbuatan itu merupakan hasil determinasi kekuatan-kekuatan lain di luar dirinya. Manusia dalam hal ini adalah tempat berlakunya kekuatan-kekuatan itu. Persoalan ini menjadi topik perbahasan yang sangat terkenal dalam sejarah pemikiran Islam, khasnya di kalangan **mutakallimūn**.³⁶⁷

³⁶⁷ Mu'tazilah seluruhnya sepakat bahawa manusialah yang menciptakan perbuatan-perbuatan mereka. Tuhan tidak campur-tangan dalam perwujudan perbuatan manusia yang sifatnya **muktasabat** (bebas). Kaitan pandangan ini dengan **taklif** sangat jelas. Menurut mereka, apabila yang menciptakan perbuatan-perbuatan mereka adalah Tuhan, **taklif** menjadi tidak masuk akal sama sekali; janji baik dan ancaman buruk (**al-wa'dwa al-wa'id**) tidak mempunyai makna lagi. Lihat: Zuhdi Jar al-Allah, *al-Mu'tazilat*, Maktabat Ahliyyat li al-Nasyr wa al-Tawzi', Beirut, 1974, hlm 92-96; al-Syahrastani, *al-Milalwa al-Nihal* (di dalam buku *al-Fishal fi al-Milal wa al-Ahwa'wa al-Nihal*), al-Mathba'at al Adabiyyat, Mesir, I, 1317H, hlm 55-56. Asy'ariyyah merasa menemukan jalan tengah antara memberikan kekuasaan mutlak kepada Tuhan dan meniadakan perbuatan Tuhan dalam perwujudan dan perbuatan manusia dengan konsep **al-kasb**; tetapi **al-kasb** dan **al-muktasab bih** itu sendiri adalah ciptaan Tuhan. Lihat: Ibnu Rusyd, *al-Kasyfan Manahij al-Adillat*. Dar al-Afaq al-Jadid, Beirut, 1982, hlm. 121. Muhammad Athif al-Traqi, *Tajridi al-Madzahiba al-Falsafiyah Wa-Kalamiyah*, Dar al-Ma'arif, Kairo, 1979, hlm.175. Konsep **al-kasb** dengan pengertian tersebut diatas tidak berhasil menyelesaikan persoalan kekuasaan mutlak Tuhan dengan kekuasaan manusia melakukan perbuatan-perbuatannya. Kesulitan dengan **al-kasb** lebih dirasakan lagi apabila dihubungkan dengan **taklif**. Lihat, Abd.Rahman wali Shah, *Al-Kindi Wa Arauhū al-Falsafiyah*, Majma; al-Bu'uth al-Islamiyyah, Kairo, 1973, hlm.169.

Menurut al-Kindī, perbuatan adalah bahagian dari gerak.³⁶⁸ Apabila gerak dihubungkan dengan manusia, maka ianya akan terbahagi kepada gerak yang tidak disadari (**al-tabī'iyat**) dan gerak yang disadari (**al-irādiyyat**).³⁶⁹ Perbuatan juga terdiri atas kedua bentuk itu. Dalam kajian ini, yang hendak dibahaskan adalah perbuatan yang disadari, dengan mengambill pendapat al-Kindī dan beberapa pendapat failosuf lain seperti al-Ghazzālī, al-Fārābī, Ibn Sīnā dan lain sebagainya.³⁷⁰

Pengkaji memilih cara ini kerana, perbuatan inilah yang terjadi secara jelas melalui proses tertentu di dalam jiwa dan berhubungan dengan usaha pengungkapan diri. Perbuatan yang disadari ini disebutnya juga dengan perbuatan bebas (**ikhtiyārī**).³⁷¹ Perbuatan semacam ini, menurut al-Kindī terjadi setelah melalui tiga tahap peristiwa dalam diri manusia, iaitu pengetahuan (**al-'ilm**), kemauan (**al-irādat**) dan kemampuan (**al-qudrat**).³⁷² Yang lebih dekat di antara ketiga tahap itu dengan wujud perbuatan adalah "al-qudrat".³⁷³

Al-qudrat adalah daya penggerak dari jiwa sensitif (**al-muhaarrikat**), iaitu

³⁶⁸ Al-Kindī, *al-Rasā'il al-Kindiyyah*, *op.cit.* hlm 219.

³⁶⁹ *Ibdi*, hlm 246

³⁷⁰ Perbincangan tentang masalah ini dapat dilihat, Sulaiman Dunyā, *al-Taḥkīr al-Falsafy al-Islāmy*, Maktabat al-Khanji, Kairo, 1965, hlm. 79

³⁷¹ Al-Kindī, *op. cit.*, hlm. 144

³⁷² *Ibdi*

³⁷³ *Ibid*

makna yang tersimpan dalam otot-otot (**al-ma'na al-muwadda'fi al-'adhālat**).³⁷⁴ Ia adalah momen terakhir yang secara langsung berhubung dengan wujud perbuatan. Fungsi **al-qudrat**, pada dasarnya, adalah menggerakkan tubuh. Bentuk gerakan tubuh ditentukan oleh kemauan (**al-irādat**), berdasarkan salah satu kecenderungan yang inheren di dalamnya: positif (**jadzb al-naf**) atau negatif (**izālat al-adzā**).³⁷⁵ Positif sebagai reaksi terhadap yang menguntungkan dan negatif sebagai reaksi terhadap hal yang merugikan. Dengan pengertian ini, semestinya, pada **al-irādat** terdapat kegiatan memilih. **Al-irādat** mempunyai intensionaliti kepada proses sesudahnya (**al-qudrat**). Ertinya, ia bersifat aktif terhadap **al-qudrat**, sehingga yang disebut terakhir ini menjadi aktual, tidak sekadar potensi. **Al-irādat** tidak mempunyai intensionaliti kepada proses sebelumnya iaitu pengetahuan, sebagaimana **al-qudrat** tidak mempunyai intensionaliti kepada **al-iradat**. **Al-qudrat** hanya mempunyai intensionaliti kepada wujud perbuatan. Berbeza dengan **al-qudrat**, **al-irādat** mempunyai "kekuasaan" yang lebih besar kerana, ia tidak hanya dapat menerima perintah dari daya sebelumnya; ia mempunyai inisiatif memilih. **Al-irādat** menentukan pilihan berdasarkan pengetahuan. Daya mengetahui mempunyai "kekuasaan" yang lebih besar daripada **al-irādat**, tetapi ia mempunyai hubungan yang jauh dengan perbuatan. Yang terlibat secara langsung dengan perbuatan adalah **al-irādat** dan **al-qudrat**.

Sepintas lalu, proses terwujudnya perbuatan ini memperlihatkan efektiviti

³⁷⁴ Al-Kindī. *op.cit.* hlm.218

³⁷⁵ **Al-irādat** adalah daya pendorong (**al-bā'isat**) jiwa sensitif. Lihat, Sulaiman Dunya, *al-Tafkīr al-Falsafy al-Islāmiy. op.cit.* hlm.67

manusia. Melalui **al-irādat**, manusia memiliki kebebasan memilih dan melalui **al-qudrat** manusia memiliki kemampuan pada dirinya untuk mewujudkan perbuatan-perbuatannya. Di samping itu, al-Kindī ada mengatakan di dalam buku-buku falsafahnya, bahawa perbuatan-perbuatan manusia terwujud dengan sebab perbuatan Tuhan (**al-ma'fūlāt wa'qī'at bi fi'l Allāh**).³⁷⁶ Pernyataan yang terakhir ini bertentangan dengan kesimpulan yang diambil dari keterangannya tentang proses terwujudnya perbuatan manusia.³⁷⁷

Untuk mengetahui lebih jelas pendiriannya tentang efektiviti manusia dalam mewujudkan perbuatannya, perlu dilihat terlebih dahulu pandangan al-Kindī tentang hubungan antara tahap-tahap proses yang mewujudkan perbuatan itu dan hubungan proses itu dengan perbuatan Tuhan. Di atas sudah disebutkan bahawa **al-qudrat** yang paling dekat dengan wujud perbuatan. **Al-qudrat** itu sendiri bukan perbuatan, melainkan daya yang mewujudkan perbuatan. Ia adalah kekuatan yang tersimpan di dalam otot-otot yang memungkinkan terwujudnya gerak dalam bentuk perbuatan.

Oleh kerana itu, al-Kindī menyebutnya kekuatan jasmani.³⁷⁸ Perbuatan yang diwujudkan oleh al-qudrat itu bertempat pada jasmani. Perbuatan-perbuatan jasmani

³⁷⁶ Al-Kindī: *al-Falsafat al-Ūlā*, op. cit. hlm. 129. Lihat juga, Al-Ghazzālī, *Mi'raj al-Salikin*, op. cit., hlm. 62. Ia juga menyatakan bahawa yang menciptakan pada hakikatnya adalah Tuhan (al-mubdi' bi al-haqiqat man lahu ak-khlaq wa al-amr tabaraka ismuh). Lihat juga, Al-Ghazzālī, *Ma'ārij al-Quds*, op. cit., hlm. 199

³⁷⁷ Al-Kindī, op. cit.

³⁷⁸ *Ibid*, hlm. 255

seluruhnya, menurut al-Kindī, bersifat terpaksa dan alami.³⁷⁹ Yang dikehendakinya dengan pernyataan ini adalah bahwa wujud perbuatan itu tidak dapat tidak terjadi apabila **al-qudrat** telah menjadi aktual. Tubuh bersifat pasif terhadap **al-qudrat**.

Al-qudrat juga, kelihatannya, bersifat pasif terhadap **al-irādat**. Artinya, ia tidak akan menjadi aktual, kalau tidak ada **al-irādat**. Sampai pada keterangan ini dirasakan bahwa **al-qudrat** adalah sebab bagi terwujudnya perbuatan dan **al-irādat** adalah sebab bagi aktualnya **al-qudrat**. Perbuatan tergantung wujudnya kepada **al-qudrat** dan **al-qudrat** tergantung aktualitinya kepada **al-irādat**. Sepintas lalu tidak terlihat campur-tangan Tuhan dalam perwujudan perbuatan ini secara langsung.

Lebih lanjut akan dilihat bagaimana **al-irādat** mengaktualisasi **al-qudrat**. **Al-irādat** mengaktualisasi **al-qudrat** setelah memperoleh informasi dari akal.³⁸⁰ **Al-irādat** bersifat pasif terhadap akal. Namun demikian, ia dapat sahaja menyalahkan perintah akal,³⁸¹ apabila dorongan kepentingan-kepentingan jasmani lebih dominan daripada akal.³⁸²

Al-irādat, dengan demikian, memiliki pilihan untuk mengikut akal atau untuk mengikut badan. Gambaran ini dibuat al-Kindī untuk memperlihatkan cara

³⁷⁹Al-Kindī, *op.cit.* hlm. 139.

³⁸⁰*Ibid*, hlm. 67

³⁸¹*Ibid*, hlm. 68

³⁸²*Ibid*, hlm. 62

terwujudnya perbuatan baik. Akal, menurutnya, sentiasa menggerakkan ke arah yang baik dan badan, pada dasarnya, menghendaki kesenangan-kesenangan yang sentiasa bertentangan dengan tuntutan akal.³⁸³

Bentuk perbuatan-perbuatan, berdasarkan tuntutan akal atau berdasarkan tuntutan jasmani, tergantung kepada hasil pilihan **al-irādat**. Telah dikemukakan sebelum ini bahawa **al-irādat** adalah daya pendorong (**al-ba'isat**) dari jiwa sensitif, iaitu keinginan yang kuat (**al-quwwāt al-nuzū'īyyat wa al-shawqiyyat**).³⁸⁴ Dalam kegiatan memilih di sini terjadi dua hal, iaitu: keinginan (**al-nuzū'**) memilih perintah akal dan meninggalkan (**al-tark**) tuntutan badan. Yang pertama, menurut al-Kindī, adalah perbuatan Tuhan (**fi'l Allah Ta'ālā**) dan yang kedua adalah dari diri manusia.³⁸⁵

Apabila diperhatikan pernyataan ini, akan kelihatan bahawa sesungguhnya yang disebut dari manusia dalam pilihan itu tidak memiliki erti. Ia menunjukkan bahawa pilihan itu untuk melakukan sesuatu adalah dari Tuhan; yang dari manusia adalah lawan dari pilihan itu. Yang kedua ini, sesungguhnya, adalah akibat dari yang pertama (pilihan). Sebagai akibat, ia tidak menghajatkan usaha lain untuk perwujudan, selain usaha pertama (pilihan) yang disebutkan perbuatan Tuhan.

³⁸³ Ini akibat dari perbezaan hakikat dan sifat-sifat dasar yang ada pada keduanya. *Al-Kindī: al-Rasā'il al-Kindiyyah, op.cit*, hlm. 139

³⁸⁴ *Ibid*, hlm. 30

³⁸⁵ *Ibid*, hlm. 65

Dengan demikian, aktualiti **al-irādāt** itu sendiri adalah perbuatan Tuhan. **Al-qudrat** dan wujud perbuatan itu sudah disebut di atas bersifat terpaksa dan alami. Al-Kindi dengan lebih tegas menyatakan bahawa Tuhanlah pencipta perbuatan-perbuatan (**al-mukhtari'li al-af 'āl**); Dialah yang mengadakan sebab-sebab yang pertama (**mujīd al-asbab al-uwal**) dan akibat-akibat dari sebab-sebab itu juga adalah perbuatan-Nya (**al-musabbabāt af 'ālūh**).³⁸⁶ Dengan demikian, bukan hanya kehendak yang merupakan perbuatan Tuhan, melainkan juga **al-qudrat** dan perbuatan itu sendiri merupakan perbuatan Tuhan. Manusia adalah tempat berlakunya perbuatan-perbuatan Tuhan.

Meskipun perbuatan-perbuatan manusia yang bersifat **ikhtiyāri** tidak memperlihatkan kebebasan manusia dan efektivitinya dalam perwujudan perbuatan-perbuatan manusia yang sifatnya **tabi'i** (alami) atau **ikhthirāri** (terpaksa). Perbuatan **ikhtiyāri** sentiasa mempunyai **mabda'** (prinsip), **wasat** (sarana) dan **kamāl** (matlamat).³⁸⁷ Prinsipnya adalah hajat untuk mencapai tujuan; adalah sikap mencari (**al-sulūk al-thalabi**) dan tujuannya adalah mencapai yang diinginkan.³⁸⁸ Perbuatan-perbuatan terpaksa atau alami tidak terjadi melalui ketiga hal itu. Pada perbuatan-perbuatan yang bersifat **ikhtiyāri** terdapat kesedaran yang menyertainya.

Pada tempat yang lain, al-Kindi juga mengatakan bahawa manusia untuk

³⁸⁶ Al-Kindi *op.cit.* hlm. 68

³⁸⁷ *Ibid* hlm. 214

³⁸⁸ *Ibid*

memilih perbuatan yang baik dari yang buruk memerlukan **al-ta'yīd** (penguatan) dari Tuhan, iaitu bahagian dari **'ināyat** dan **taklīf** dari Tuhan,³⁸⁹ yang berkaitan dengan perbuatan manusia. **'Ināyat** Tuhan adalah pemeliharaan Tuhan terhadap segala yang ada dalam keadaan yang terbaik sesuai dengan ilmu-Nya.³⁹⁰ Pada al-Kindī, kelihatannya, pemeliharaan itu tidak hanya bersifat umum, tetapi juga bersifat khusus; Tuhan mengarahkan setiap orang dalam perbuatannya. Bahawa beliau melihat pemeliharaan Tuhan itu tidak hanya bersifat umum dapat diketahui dari hubungan **ināyat** dengan perbuatan manusia dalam bentuk **ta'yīd**. Perbuatan dalam wujudnya bersifat partikular. Apabila **ta'yīd** berhubungan dengan perbuatan, maka ia berhubungan dengan sesuatu yang khusus. Apabila **ta'yīd** berhubungan dengan perbuatan yang bersifat khusus, Tuhan memiliki peranan yang kuat dalam perwujudan perbuatan itu, kerana al-Kindī mengatakan bahawa **ikhtiyār** tidak akan terwujud tanpa **ta'yīd**.³⁹¹

Dengan huraian di atas kelihatan bahawa **al-irādat** dan juga **al-qudrat** yang ada pada manusia meskipun merupakan daya-daya yang tetap ada dalam diri manusia (jiwa sensitif), tidak efektif sesungguhnya. Hubungan **al-irādat** dengan **al-qudrat** sebagai sebab dan akibat dan hubungan **al-qudrat** dengan perbuatan sebagai sebab dan akibat tidak bersifat pasti. Ertinya, bukan **al-irādat** yang menyebabkan **al-qudrat** menjadi aktual sesungguhnya dan bukan **al-qudrat** yang menyebabkan

³⁸⁹ Al-Kindī *op.cit.* hlm. 224.

³⁹⁰ *Ibid.*, hlm 245.

³⁹¹ *Ibid.* hlm 247.

perbuatan terwujud pada hakikatnya. Sebab yang sesungguhnya dari semua itu adalah Tuhan.

Bahawa hubungan antara sebab dan akibat tidak bersifat deterministik ditulisnya juga di dalam **Tahāfut al-Falāsifat**. Al-Kindī mengatakan bahawa apa yang dinamakan sebab tidak secara pasti menyebabkan timbulnya akibat. Apa yang dinamakan sebab tidak memiliki kemampuan untuk mewujudkan akibat. Hubungan antara keduanya adalah hubungan waktu. Ertinya, apa yang disebut akibat itu, terjadi ketika ada sesuatu yang dinamakan sebab, bukan **kerananya**.³⁹² Dilihat dari segi ini, **al-irādat** dan **al-qudrat** kehilangan makna efektivitinya.

Pandangan ketidak efektifan manusia dalam perwujudan perbuatan-perbuatannya dijumpai pula di dalam buku-buku **ilmu kalamnya**. Di dalam **al-Iqtishād**, misalnya, al-Kindī mengatakan bahawa yang menciptakan gerak dan kekuasaan untuk bergerak adalah Tuhan (*Kāna huwa al-mustabidd bi al-ikhtirā' li al-qudrat wa al-maqdur jami'a*).³⁹³

Munculnya pandangan ini, kelihatannya, tidak terlepas dari pandangan lainnya yang lebih mendasar yang menjadi popular di kalangan **mutakalimūn**, iaitu ketidak mungkinannya adanya dua pelaku terhadap perbuatan yang sama dalam peranan yang

³⁹² Al-Kindī. *op.cit.*, hlm. 240

³⁹³ *Ibid*, hlm. 49.

sama.³⁹⁴ Al-Kindī, seperti pengikut Asy'ariyah pada umumnya, menekankan kemahakuasaan Tuhan.

Oleh kerana itu, dalam perwujudan perbuatan manusia, kekuasaan Tuhanlah yang dominan, sedang kekuasaan manusia tidak kelihatan efektivitinya. Al-Kindī mengatakan bahawa dalam hal ini mesti ada dua pelaku yang berbeza peranannya; salah satu lebih dominan dan yang lainnya lebih dekat kepada impotensi (**bi al-'ajz asybah**).³⁹⁵ Yang pertama lebih sesuai diberikan kepada Tuhan daripada kepada manusia.³⁹⁶ Apa yang disebut kekuasaan manusia untuk berbuat, jelas sekali tidak efektif.³⁹⁷

Menurut pengkaji, pandangan al-Kindī tentang ketidak efektifan manusia dalam perwujudan perbuatannya di dalam buku-buku falsafatnya sama dengan pendapat beliau di dalam buku-buku ilmu kalam yang telah ditulis oleh ilmuwan Muslim lainnya.

Tuhan dengan segala yang ada dan yang terjadi tidak berhenti pada saat penciptaan alam. Hubungan keduanya dengan segala yang ada dan yang terjadi

³⁹⁴ Al-Kindī, op.cit, hlm. 49

³⁹⁵ Ibid, hlm. 51

³⁹⁶ Ibid

³⁹⁷ George N. Atiyeh, *Al-Kindī: the Philosopher of the Arabs*, op.cit.p.87

berlangsung terus kerana keduanya berhubungan dengan segala yang mungkin.³⁹⁸

Segala sesuatu sebelum terjadi adalah bersifat mungkin.

Dengan demikian, segala yang akan ada atau yang akan terjadi menjadi ada dan terjadi dengan **irādat** dan **qudrat** Tuhan. Ini tidak bererti bahawa setiap yang akan ada atau akan terjadi memerlukan **irādat** atau **qudrat** yang baharu.³⁹⁹ **Irādat** dan **qudrat** tetap bersifat **qadīm** dan tidak mengalami perubahan kerana **irādat** Tuhan bukan hanya bermaksud untuk menciptakan sesuatu, melainkan sifat yang membezakan sesuatu (yang mungkin) dari yang lainnya.⁴⁰⁰ **Irādat** itu sudah merupakan penetapan, sedangkan **qudrat** mengikuti **irādat**.

Al-Ghazzālī menyebutkan di dalam **Ma'ārij al-Quds** beliau menegaskan bahawa Tuhan menciptakan alam tidak seperti seseorang membangun pemukiman dan meninggalkan sejumlah hambanya di situ setelah ia memberikan tugas-tugas kepada setiap orang dari mereka; mereka mematuhi segala tugas itu dan hubungan ilmu, **qudrat** dan **irādatnya** terputus dari mereka.⁴⁰¹

Al-Kindī mengatakan lebih lanjut bahawa alam ini tetap tergantung kepada

³⁹⁸ Al-Kindī, *op.cit.*, hlm. 44

³⁹⁹ George N. Atiyeh, *op.cit.* hlm. 95

⁴⁰⁰ *Ibid.*, hlm. 57.

⁴⁰¹ Al-Ghazzālī, *Ma'ārij al-Quds*, *op. cit.*, hlm. 202.

Tuhan setelah diciptakan⁴⁰², dan kelangsungan wujud manusia (**dawām wujūdihim**) tergantung kepada-Nya.⁴⁰³ Ini menunjukkan bahawa **irādat** dan **qudrat** Tuhan tidak putus dari amal setelah Ia menciptakannya.

Pernyataan ini sekaligus memperlihatkan pandangannya bahawa natur dari segala sesuatu yang diciptakan-Nya tidak mengandungi sifat deterministik. Api, misalnya apabila bertemu dengan benda tertentu dalam kondisi tertentu menyebabkan benda itu terbakar. Terbakarnya benda itu bukan kerana api. Api tidak mempunyai sifat deterministik membakar. Api hanya mempunyai sifat **mungkin** membakar. Yang membuat terbakar bukan api, melainkan Tuhan. **Irādat** Tuhan menetapkan salah-satu dari dua kemungkinan (membakar atau tidak membakar). Tanpa ada penetapan dari **irādat** Tuhan, api tetap mengandungi sifat **mungkin** membakar. Segala sesuatu adalah mungkin sebelum **irādat** Tuhan menetapkan salah-satu dari beberapa kemungkinan yang ada.⁴⁰⁴

Pandangan seperti ini membawa kesulitan apabila dihubungkan dengan pengetahuan manusia. Pengetahuan manusia berkaitan erat sekali dengan kepastian hubungan sebab dengan akibat. Tuhan telah memberikan kepada manusia hukum berfikir bahawa sesuatu menjadi seperti adanya kerana esensinya dan esensi itu

⁴⁰² George N. Atiyeh, *op.cit* p.94

⁴⁰³ *Ibid*

⁴⁰⁴ Dalam hal ini al-Ghazzālī melihat tidak adanya keharusan **irādat** bersatu dalam waktu dengan **murād**. Al-Ghazzālī, *Tahāfut al-Falāsifat*, *op. cit.* hlm. 96.

tunduk kepada hukum sebab-akibat dalam hubungannya dengan sesuatu yang lain.⁴⁰⁵

Esensi itulah yang menyebabkan manusia mengetahui sesuatu sebagaimana adanya dan membezakannya dari yang lainnya.

Pengetahuan manusia akan sesuatu sebagaimana adanya adalah akibat dari esensi itu. Adanya esensi sesuatu dan tunduknya pada hukum sebab-akibat memungkinkan manusia membuat definisi tentang sesuatu dan mengadakan prediksi-prediksi terhadap pola-pola hubungan yang ada antara makhluk-makhluk Tuhan dan alam.

Apabila semua yang akan ada bersifat mungkin, tanpa dapat diketahui keberadaannya dari sebab-sebab yang lazim, sulit membayangkan alam ini berada dalam keteraturan. Yang lebih mudah membayangkannya dengan pandangan seperti itu adalah alam yang tidak teratur.⁴⁰⁶ Kalau alam tidak teratur, maka dalil sillogisme yang sentiasa digunakan untuk membuktikan adanya Tuhan, termasuk oleh al-Kindi dan al-Ghazzali, akan menjadi tidak bererti lagi.⁴⁰⁷

Di dalam *Tahāfut al-Falāsifat*, al-Ghazzālī menyatakan bahawa api

⁴⁰⁵Persoalan ini dikemukakan Ibnu Rusyd (w.1198M). Lihat: Ibnu Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, diedit Sulaiman Dunia, Dār al-Ma'arif, Kairo, I, 1964, hlm. 416; Ibnu Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, Terjemahan ke dalam bahasa Inggeris dengan pengantar oleh Simon Van Den Bergh, Oxford University Press, London, 1954, hlm. 318-319.

⁴⁰⁶Persoalan ini dikemukakan Ibnu Rusyd (w.1198M). Lihat: Ibnu Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, diedit Sulaiman Dunia, Dār al-Ma'arif, Kairo, I, 1964, hlm. 416; Ibnu Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, Terjemahan ke dalam bahasa Inggeris dengan pengantar oleh Simon Van Den Bergh, Oxford University Press, London, 1954, hlm 318-319.

⁴⁰⁷ Al-Ghazzālī, *Ibid.*, hlm. 187

membakar apabila bertemu dengan benda tertentu, tetapi hal itu tidak bersifat pasti, hanya berdasarkan kebiasaan.⁴⁰⁸ Tuhan menciptakan pengetahuan pada manusia bahawa kemungkinan yang berbeza dengan kebiasaan itu tidak akan terjadi, seperti rumah menjadi binatang, dan kebiasaan yang terus terjadi dalam pola yang sama memperkuat pengetahuan manusia bahawa kebiasaan itu berlaku dalam pola yang tetap, meskipun masih terdapat kemungkinan berbeza dengan pola yang tetap itu.⁴⁰⁹

Berdasarkan ini, pengetahuan kita bahawa api membakar benda yang bertemu dengannya, pada hakikatnya, bukan kerana pengamatan kita yang berulang kali membuktikan kenyataan demikian, melainkan kerana Tuhan menciptakan pengetahuan itu pada diri kita. Pengamatan kita hanyalah untuk memperkuat pengetahuan itu.

Pandangan al-Ghazzâlî tentang ketidakpastian hubungan sebab dengan akibat seperti disebut di atas didasari oleh pandangan teologinya tentang kemahakuasaan Tuhan. Tuhempunyai kekuasaan dan kebebasan yang mutlak untuk melakukan sesuatu, meskipun hal itu menyimpang dari sebab-sebab yang dibuat-Nya atau janji-Nya. Tuhan tidak mesti menurunkan **taklîf** kepada manusia,⁴¹⁰ meskipun manusia tidak mempunyai kemampuan mengetahui apa yang baik dan buruk bagi kesempurnaan dirinya. Tuhan juga tidak mesti memberi perintah atau larangan yang

⁴⁰⁸ Al-Ghazzâlî, *Tahâfut al-Falâsifat*, op. cit., hlm. 246.

⁴⁰⁹ Ibid.

⁴¹⁰ Al-Ghazzâlî, *al-Iqtishād*, op. cit., hlm. 90

tidak sesuai dengan kemampuan hamba-Nya.⁴¹¹

Tuhan juga tidak mesti memberi ganjaran baik kepada hamba-Nya yang taat kepada-Nya,⁴¹² meskipun hal itu telah dijanjikan-Nya. Kelihatannya, pandangan ini ingin mengemukakan bahawa perbuatan-perbuatan Tuhan tidak membatasi kebebasan dan kemahakuasaan-Nya.

Sebenarnya, walaupun kekuasaan Tuhan dikatakan terbatas dengan sebab adanya kepastian dalam hubungan **sebab** dengan **akibat** atau dengan adanya janji-janji yang harus ditepati-Nya, keterbatasan itu bukanlah disebabkan oleh janji-janji atau **sebab-sebab** yang diciptakan-Nya, melainkan disebabkan oleh keadilan dan kehendak-Nya yang diungkapkan dalam bentuk sebab-sebab dan janji-janji-Nya.⁴¹³ Keadilan dan kehendak adalah juga sifat-sifat yang sama seperti kekuasaan-Nya. Dalam perwujudan perbuatan Tuhan, al-Kindi mengakui bahawa kehendak-Nya menjadi syarat bagi kekuasaan-Nya. Tidak terbayangkan aktiviti **al-qudrat** tanpa **al-iradat**.⁴¹⁴

⁴¹¹ Al-Ghazzālī, op.cit, hlm 92

⁴¹² Ibid., hlm. 95

⁴¹³ Setidak-tidaknya ada tujuh ayat di dalam al-Qur'an yang secara eksplisit menunjukkan bahawa Tuhan tidak akan menyalahi janji-Nya. Lihat *al-Quran al-Karim*, s.a.-Baqarah (2): 80; s. Ali 'Imran (3): 9, 194; s.al-Ra'd (13): 31; s.al-Hajj (22): 47; s.al-Rum (30): 6; s.al-Zummar (39): 20. Lihat, Al-Qur'an dan terjemahannya, Departemen Agama Indonesia, Jakarta, 1983.

⁴¹⁴ Al-Kindi: *al-Rasā'il al-Kindiyyah*, op.cit, hlm.192. Juga, Al-Ghazzālī, *al-Madhnun al-Shaghir*, (dikumpul dengan buku-buku al-Ghazzālī yang lain di dalam *al-Qushūr al-'Awālī*, juz II, oleh al-Syaikh Muhammad Mushtafa Abu al-'Ala), Maktabat al-Junid, Kairo, 1970, hlm. 82.

Di dalam buku-buku falsafah, al-Kindī pandangan tentang tidak efektifnya kehendak dan kemampuan manusia banyak ditemukan. Begitu juga al-Ghazzālī banyak menyebutkan idea-idea tersebut di dalam karyanya *al-Ihyā'*, ia menghubungkan hal ini dengan tingkat pengetahuan manusia tentang *tawhīd*. Ada empat macam tingkatan *tawhīd*,⁴¹⁵ iaitu yang hanya di dalam ucapan tanpa diikuti keyakinan; yang tergambar dalam ucapan dan keyakinan; yang disebut *tawhīd musyahādāt* dengan jalan *al-kasyf* pada tingkat pertama; dan *tawhīd musyahādāt* dengan jalan *al-kasyf* pada tingkat yang lebih tinggi. Yang pertama ada *tawhīd* orang yang munafik; yang kedua adalah *tawhīd* orang-orang mukmin yang awam; yang ketiga adalah *tawhīd* orang-orang yang dekat dengan Tuhan (*al-muqarrabīn*). Pada tingkat ini, yang dilihat seseorang hanya Tuhan, tidak ada lain-Nya.⁴¹⁶ Ini memberi pengertian bahawa orang yang berada pada tingkat ini memandang hanya Tuhan yang menciptakan segala sesuatu. Pada tingkat ini, seseorang sudah mulai mengalami *al-kasyf*; ia sudah melihat hakikat.

Untuk lebih mengetahui dengan jelas perbezaan antara *tawhīd* orang awam dan *tawhīd* yang dicapai melalui *al-kasyf*, perlu difahami lebih dahulu apa yang dimaksud al-Ghazzālī dengan *tawhīd* orang awam itu. *Tawhīd* orang awam, menurutnya, adalah keyakinan akan keesaan Tuhan yang diperoleh melalui *kalām*, iaitu argumentasi intelektual untuk menolak segala argumentasi yang bertentangan

⁴¹⁵ Al-Ghazzālī, *Ihyā' Uṭum al-Dīn*, op.cit, Dār al-Fikr, Beirut, XIII, 1980, hlm. 158.

⁴¹⁶ Ibid

dengan keesaan Tuhan.⁴¹⁷ Orang yang mempunyai kemampuan berargumentasi dalam hal ini disebut **mutakallim**, sedang orang yang hanya meyakini keesaan itu tanpa mempunyai kemampuan berargumentasi dinamakan orang awam.⁴¹⁸ Dari segi keyakinan, al-Ghazzâlî tidak membezakan **mutakallim** dengan orang awam; tingkat mereka dalam hal ini adalah sama.⁴¹⁹

Pada tingkat ketiga **tawhîd**, seseorang tidak lagi memperoleh keyakinan (pengetahuan) akan keesaan Tuhan dari argumentasi intelektual, tetapi berdasarkan penglihatan batin (**musyâhadat**) kerana, ia telah mencapai **al-kasyf**. Dia tidak lagi menyadarinya hanya dengan fikiran, tetapi merasakannya. Ketika itu, seseorang tidak melihat ada pelaku selain Tuhan; ia hanya melihat satu pelaku, iaitu Tuhan; telah terbuka kepada segala sesuatu sebagaimana adanya (hakikat), tanpa memaksa diri untuk memahami hakikat itu.⁴²⁰ Pada tingkat yang keempat, seseorang tidak melihat kecuali Yang Satu; ia tidak melihat keseluruhan itu banyak; tetapi ia melihatnya Satu.⁴²¹ Kalau pada tingkat ketiga masih ada kesan dualisme, dalam erti bahawa seseorang masih melihat adanya alam di samping Tuhan, sebab, hanya Tuhanlah penyebab segala yang maujud menjadi ada, pada tingkat keempat kesan dualisme itu tidak ada lagi; yang hadir dalam penglihatannya adalah Yang Satu, Tuhan.

⁴¹⁷ Al-Ghazzâlî, *op.cit*, hlm. 159, 161.

⁴¹⁸ *Ibid.*, hlm. 159

⁴¹⁹ *Ibid.*

⁴²⁰ *Ibid.*

⁴²¹ *Ibid*

Dari gambaran al-Ghazzālī tentang tingkat-tingkat **tawhīd** ini dapat difahami bahawa manusia pada hakikatnya tidak merupakan pelaku perbuatannya; manusia tidak mempunyai efektiviti dalam mewujudkan perbuatan-perbuatannya. Dalam buku *tasawwuf* beliau didapati bahawa bukan argumentasi intelektual yang dijadikan landasan pandangan itu, melainkan ilmu yang diperoleh melalui **al-kasyf**. Penglihatan batin manusia secara langsung membuktikannya.

Ketika membicarakan secara khusus perbuatan manusia di dalam **al-Ihyā'** ia menyebut tiga jenis perbuatan, iaitu; perbuatan yang bersifat alami (**tabī'i**), perbuatan yang bersifat disadari (**irādī**) dan perbuatan yang bersifat pilihan (**ikhtiyārī**).⁴²² Perbuatan yang bersifat alami ialah peristiwa yang terjadi pada tubuh tanpa memerlukan kesedaran dan pilihan dari manusia, seperti tertuangnya air dari ruang ketika tubuh manusia terjatuh ke ruang itu.⁴²³

Ini sesungguhnya kurang tepat disebut perbuatan manusia; ini hanyalah sesuatu yang terjadi pada diri manusia dalam hubungannya dengan air itu. Pentingnya peristiwa tersebut dikemukakan hanyalah untuk lebih mudah memahami perbuatan manusia yang sesungguhnya. Perbuatan yang disadari, maksudnya di sini, adalah perbuatan (gerakan) yang tidak dapat dikontrol sepenuhnya oleh manusia, tetapi disedarinya, seperti gerakan ujung tenggorokan ketika seseorang itu bernafas.

⁴²² Al-Ghazzālī, *op.cit.* hlm. 173

⁴²³ *Ibid.*

Apabila kehendak bernafas gerakan ujung tenggorokan dengan sendirinya muncul.⁴²⁴

Gerakan ujung tenggorokan ini bukan dikeranakan kehendak bernafas.

Hubungan kehendak bernafas dengan gerakan pangkal tenggorokan tidak bersifat pasti. Gerakan ini tidak sepenuhnya dapat dikontrol oleh manusia. Meskipun gerakan ini melibatkan kehendak dan kemampuan manusia, menurut al-Ghazzâlî, ia tergolong perbuatan **darûrî** (terpaksa) seperti perbuatan **tabî'î** yang telah diterangkan di atas. Artinya, manusia tidak mempunyai efektiviti dalam perwujudannya.⁴²⁵

Perbuatan yang bersifat pilihan iaitu kategori ketiga dari pembagian di atas, sentiasa dianggap berasal dari manusia, seperti perbuatan menulis dan berbicara. Menurut al-Ghazzâlî, anggapan itu muncul kerana ketidaktahuan akan erti **ikhtiyār**.⁴²⁶ **Ikhtiyār**, menurutnya, adalah kemauan yang muncul kerana petunjuk akal, berdasarkan apa yang disetujui oleh akal. Kehendak didahului oleh informasi-informasi indera dan **takhyîl**, kemauan tidak mungkin terjadi tanpa didahului oleh informasi dari indera, **takhyîl** dan akal.⁴²⁷

Kelihatannya, yang ingin dikemukakan al-Ghazzâlî adalah bahawa kehendak itu tidak dengan sendirinya merupakan **sebab** munculnya perbuatan, tetapi kehendak

⁴²⁴ Al-Ghazzâlî *op.cit*, hlm. 179

⁴²⁵ *Ibid*, hlm. 174

⁴²⁶ *Ibid*

⁴²⁷ *Ibid*.

itu menghajatkan akal dan akal menghajatkan **takhyīl** dan indera dalam mewujudkan perbuatan. Pernyataan ini memberi kesan bahawa ia dapat mengakui munculnya **akibat kerana sebab-sebab, bukan kerana satu sebab**. Kesan ini belum tentu sesuai dengan maksudnya yang sesungguhnya.

Pada penjelasan lebih lanjut, kesan bahawa ia mengakui efektiviti **sebab-sebab** tidak terdukung. Ia menjelaskan bahawa **ikhtiyār** hanya menunjukkan bahawa manusia adalah tempat bagi **irādāt** yang terjadi secara terpaksa (**hadāsāt fil jabra**) sesudah adanya keputusan akal bahawa melakukan atau meninggalkan satu perbuatan adalah baik baginya. Adanya keputusan pada akal juga bersifat terpaksa (**jabra**).⁴²⁸ Beliau menyatakan bahawa api membakar secara terpaksa sama sekali; perbuatan-perbuatan Tuhan bersifat pilihan secara mutlak; perbuatan manusia di antara keduanya, **majbūr 'alā al-ikhtiyār**.⁴²⁹ Keterangannya tentang **ikhtiyār** sudah menunjukkan bahawa dalam perbuatan manusia, pada hakikatnya, tidak ada pilihan, tapi mutlak dari Tuhan.

Mata-rantai yang panjang dari sebab dan akibat terlihat dalam cerita al-Ghazzālī tentang seorang **salik** yang mencari sebab yang sesungguhnya dari satu karya tulis.⁴³⁰ Pertanyaan dimulai (**salik**) dari objek yang paling dekat hubungannya dengan karya tulis itu untuk mengetahui apakah objek itu menyebabkan wujud karya

⁴²⁸ Al-Ghazzālī, *op.cit* hlm.219

⁴²⁹ *Ibid*

⁴³⁰ *Ibid.*, hlm. 165-166.

tulis tersebut. Pertanyaan yang serupa diberikan kepada setiap objek yang terlibat dalam perwujudan karya tulis itu, sampai kepada Tuhan. Ternyata semua objek yang dipersoalkan itu telah menampakkan kelemahannya; semua mengembalikan persoalan kepada mata-rantai di a, sampai kepada Tuhan. Yang menjadi **sebab** dari wujud karya tulis itu, pada hakikatnya, hanyalah Tuhan.

Dari gambaran ini kelihatan bahawa setiap objek dalam mata-rantai itu tidak mempunyai daya pada dirinya. Masing-masing hanya aktif kerana diaktifkan oleh mata-rantai di atasnya; tinta diaktifkan oleh pena; pena diaktifkan oleh tangan; tangan diaktifkan oleh **qudrat** (manusia); **qudrat** diaktifkan oleh **irādat** (manusia); **irādat** diaktifkan oleh pengetahuan, **al-'aql**; semua itu diaktifkan oleh **al-qalam al-ilāhī**; **al-qalam al-ilāhī** diaktifkan oleh **yamin al-mulk**; **yamin al-mulk** diaktifkan oleh **al-qudrat al-ilāhiyyat**.⁴³¹ **Al-qudrat**, ketika ditanya, menjawab: "Saya hanya atribut; tanyalah yang mempunyai atribut (Tuhan)."⁴³²

Jawapan yang diberikan setiap objek dalam cerita ini menunjukkan tidak adanya daya pada diri mereka masing-masing. Apabila objek-objek itu tidak mempunyai daya **pada diri mereka masing-masing**, maka keberadaannya menimbulkan pertanyaan. Kalau Tuhan mempunyai kekuasaan yang tidak terbatas, ia tentu dapat menciptakan perbuatan-perbuatan manusia tanpa melalui rangkaian mata-rantai yang panjang itu. Keberadaan mata-rantai yang panjang itu menjadi

⁴³¹ Al-Ghazzālī, *Tahāfut al-Falāsifat*, *op. cit.*, hlm. 246.

⁴³² *Ibid*

pertanyaan kerana Tuhan tidak menciptakan sesuatu tanpa erti.⁴³³

Rangkaian mata-rantai yang panjang itu, menurutnya, dihubungkan oleh kaitan **sharath-mashrūth**; setiap mata-rantai adalah syarat bagi mata-rantai sesudahnya.⁴³⁴ Penyebutan istilah syarat di sini, kelihatannya, erat kaitannya dengan pandangan bahawa **sebab** mengandung makna kepastian atau efektiviti, sedang syarat tidak mesti mengandung makna seperti itu. **Sebab** sentiasa dianggap mengharuskan adanya **akibat**, sedang keberadaan syarat tidak mesti mengharuskan keberadaan **mashrūth**.

Pengunaan istilah syarat pada mata-rantai yang panjang itu memperjelas bahawa hanya Tuhan yang menjadi **sebab**. Persamaan syarat dengan **sebab** adalah pada keberurutan keduanya dengan **mashrūth** dan **akibat**. Di antara rangkaian syarat-syarat itu, menurut al-Ghazzālī, ada yang dengan mudah diketahui orang awam, tetapi ada juga yang hanya diketahui orang-orang yang khusus dengan jalan **al-kasyf (al-mukāsyafun bi nūr al-Haq)**.⁴³⁵

Semua yang ada, menurutnya, tidak terlepas dari rangkaian mata-rantai seperti tersebut di atas. Rangkaian mata-rantai itu merupakan keteraturan yang bersifat tetap

⁴³³ Di sinilah sulitnya memahami koherensi pandangan al-Ghazzālī sebab, ia juga mengatakan: 'Iaysa fi al-imkān abda' min ma qad kāna. "Lihat: Muhammad Ibrahim al-Fayūmī, *al-Imam al-Ghazzālī wa 'Alaqa al-Yaqīn bi al-'Aql, al-Anglo al-Mishriyyat*, Kairo, 1976, hlm. 11.

⁴³⁴ Al-Ghazzālī, *al-Ihyā'*, XIII, hlm. 176

⁴³⁵ *Ibid.*

(*hadīs 'ala tartīb wajīb*), yang tidak menggambarkan kecuali sebagaimana ia terjadi dan sebagaimana urutannya.⁴³⁶ Keteraturan dalam wujud faktualnya merupakan keharusan yang terbaik, tidak tebayangkan kecuali demikian.⁴³⁷

Adanya keteraturan yang bersifat tetap dalam perbuatan Tuhan sama dengan pandangan para failasuf sebelumnya. Ibnu Sīnā (w. 1037 M) misalnya, berpendapat bahawa wujud yang terdekat dengan Tuhan adalah Akal Pertama yang selanjutnya akan menyebabkan akan lahirnya hal-hal yang berikut iaitu *al-nafs* dan langit.⁴³⁸ Akal yang kedua menyebabkan akal yang ketiga *al-nafs* dan langit dan seterusnya. proses seperti ini berlangsung sampai alam langit sempurna dengan terciptanya Akal Aktif.⁴³⁹

Alam langit itulah yang menyebabkan terciptanya '*alam al-'anāsir*' (elemen yang empat: api, air, udara, tanah) yang merupakan elemen-elemen pembentuk komposisi materi.⁴⁴⁰ Persamaan di sini terutama dilihat dari segi adanya mata-rantai yang berurutan. Namun demikian, terdapat perbezaan yang jelas antara Ibnu Sina dan al-Ghazzālī dalam hal ini. Menurut Ibnu Sīnā terdapat efektiviti pada masing-masing

⁴³⁶ A-Ghazzālī, *op.cit.* hlm.219

⁴³⁷ *Ibid*

⁴³⁸ Ibnu Sīnā, *al-Hidāyat*, (diedit oleh Muhammad Abduh), Maktabat al-Qahirat al-Hadisat, Kairo, 1974, hlm. 278-281.

⁴³⁹ Beliau menyebut Akal Aktif sebagai *al-malakiyyat al-muqarrabat*. *Ibid*.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, Murad Wahbah dkk., *op. cit.*, hlm. 17

mata-rantai itu, sedangkan pada pandangan al-Ghazzālī efektiviti itu tidak ada.⁴⁴¹

Yang menjadi pertanyaan di sini adalah: apa alasan yang mengharuskan adanya urutan mata-rantai itu apabila masing-masing tidak mempunyai daya pada dirinya?

Menurutnya, keberadaan mata-rantai yang berurutan itu adalah kerana **hikmat** dan **tadbīr** dari Tuhan yang sulit diterangkan (**tafhīm dzālik 'asir**).⁴⁴² Kelihatannya, yang dimaksud adalah bahawa **hikmat** Tuhan tidak seluruhnya diketahui manusia dan tidak seluruhnya dapat diterangkan dengan konsep-konsep yang komunikatif kepada semua orang. Apabila ini dihubungkan dengan pernyataannya bahawa pada tingkat **al-kasyf** orang akan melihat hakikat-hakikat, maka sebahagian **hikmat** Tuhan, seperti adanya mata-rantai yang berurutan yang tidak mempunyai efektivitas itu, kelihatannya hanya dapat dimengerti melalui **al-kasyf**, bukan melalui kegiatan berfikir.

Di dalam *al-Arba'īn*, buku **kalamnya** yang ditulis sesudah ia memasuki cara hidup sufi, ditemukan pandangannya tentang qada' dan qadar.⁴⁴³ Selain qada' dan **qadar**, ia menyebut term lain, **iaitu hukm**. Ketiga term ini mempunyai kaitan yang erat sekali. Yang dimaksud dengan hukm adalah pengaturan pertama yang bersifat menyeluruh dan merupakan **amr** Tuhan yang bersifat azali.⁴⁴⁴ 'Qadā' adalah

⁴⁴¹ Ibnu Sīnā, loc. cit. k al-Ghazzālī, *al-Ihyā'*, XIII, hlm. 167-169

⁴⁴² *Ibid.*, hlm. 176

⁴⁴³ Buku ini ditulis sesudah *al-Ihyā'*. Lihat: Abd al-Rahman Badawi, *Mu'allafāt al-Ghazzālī*, al-Majlis al-A'la Ri'āyat al-Funūn wa al-Adab wa al-'Ulūm al-Ijtima'īyyat, Damaskus, 1961, hlm. 149.

⁴⁴⁴ Al-Ghazzālī, *al-Arba'īn fī Ushul al-Dīn*, (diedit oleh al-Syaikh Muhammad Mushthafa Abu al-'Ala) Maktabat al-Jundi, 1970, hlm. 23-24. Keterangan yang sama tentang **hukm**, **qada'**

pengadaan sebab-sebab universal dan **qadar** adalah mengarahkan sebab-sebab universal itu dengan gerakan-gerakannya yang telah ditentukan kepada akibat-akibatnya yang juga telah ditentukan.⁴⁴⁵ Apabila ketiga term ini diletakkan dalam urutan, kelihatannya, **hukm** mendahului **qada'** dan **qadar'** mendahului **qadar**.

Hukum, kelihatannya, merupakan keputusan Tuhan pada **azali** mewujudkan alam semester melalui **amr**; **qada'** adalah penciptaan langit-langit, planet-planet dan gerakan-gerakannya dan bumi yang menurutnya adalah sebab universal yang tetap dan tidak akan berubah. **Qadr** adalah perbuatan Tuhan menghubungkan sebab-sebab itu dengan peristiwa-peristiwa khusus yang merupakan akibat-akibat dari sebab-sebab itu.⁴⁴⁶ **Qadr**, dengan demikian, menunjukkan bahawa peristiwa-peristiwa yang bersifat khusus juga telah ditentukan oleh Tuhan dan Tuhanlah yang menjadi penyebab peristiwa-peristiwa itu.

Meskipun al-Ghazzālī dalam proses penciptaan memperlihatkan adanya mata-rantai sebab-sebab, ia tetap menempatkan Tuhan sebagai pelaku perbuatan-perbuatan manusia yang sesungguhnya. Hal ini, selain kerana pandangan teologinya yang sangat menekankan kemahakuasaan Tuhan, kelihatannya juga didasari keinginan untuk menempatkan Tuhan dekat dengan segala ciptaan-Nya. Dengan tidak terputusnya hubungan Tuhan dengan ciptaan-Nya, al-Ghazzālī ingin memperkuat pandangannya

dan **qadar** ditulisnya juga di dalam *al-Maqshad al-Asna*. Lihat: al-Ghazzālī, *al-Maqshad al-Asna fi Syarh Asma' Allāh al-Husnā*, (diedit oleh Muhammad Mushthafā Abū al-'Ala) Maktabat al-Jundi, Kairo, 1968, hlm. 82-83.

⁴⁴⁵ Al-Ghazzālī, *al-Arba'in fi Ushūl al-Dīn*, op.cit. hlm. 197

⁴⁴⁶ *Ibid.*

bahawa Tuhan mengetahui ciptaan-Nya, dan al-Ghazzālī ingin memperkuat pandangan bahawa Tuhan mengetahui ciptaan-Nya tidak secara **kullī** sahaja, tetapi juga secara **juz'i**. Tuhan mengetahui sekecil apa pun ciptaan-Nya itu. Al-Ghazzālī mengkafirkan orang yang berpendapat bahawa Tuhan hanya mengetahui secara universal sahaja.⁴⁴⁷

Pandangan al-Ghazzālī ini, bagaimanapun, menimbulkan kesulitan jika dikaitkan dengan **taklīf**. **Taklīf** menuntut adanya kekuasaan dan kebebasan memilih yang efektif pada manusia. Kekuasaan melakukan perbuatan dan kebebasan memilih yang efektif itulah yang menjadi dasar penilaian perbuatan-perbuatan manusia. Penyelesaian yang ditempuhnya dalam hal ini adalah dengan menempatkan manusia dan Tuhan sebagai pelaku perbuatan manusia dalam erti yang berbeza. Manusia melakukannya secara **majāzī**; Tuhan melakukannya secara **haqīqī**.⁴⁴⁸

Dasar penilaian atas perbuatan manusia tidak terletak pada efektiviti manusia melakukan, tetapi terletak kepada fungsi sebagai alat.⁴⁴⁹ Perbuatan manusia yang dinilai baik tidak secara pasti menyebabkannya memperoleh nikmat di akhirat dan, sebaliknya, perbuatan buruk tidak secara pasti menyebabkan manusia mendapat siksa. Ancaman Tuhan dalam bentuk siksa terhadap manusia adalah sebab untuk melahirkan satu keyakinan pada manusia; keyakinan menjadi sebab untuk rasa takut;

⁴⁴⁷ Al-Ghazzālī, *Tahāfut al-Falāsifat*, op. cit., hlm. 305. Ibnu Rusyd menunjukkan bahawa pengetahuan tentang **juz'īyyāt** tidak mesti bahawa segala yang terjadi merupakan perbuatan Tuhan secara langsung. Lihat: Ibn Rusyd, *Tahāfut al-Taḥāfut*, Terjemahan Simon Van De Berg, op. cit., hlm. 255-257.

⁴⁴⁸ Al-Ghazzālī, *al-Ihyā'*, XIII, op. cit., hlm. 180.

⁴⁴⁹ Al-Ghazzālī, *Mī'rāj al-Salīkīn*, op. cit., hlm. 63.

rasa takut menjadi sebab untuk meninggalkan kesenangan duniawi; hal itu menjadi sebab untuk dekat kepada Tuhan.⁴⁵⁰

Namun demikian, Tuhanlah yang menjadi sebab dari semua sebab tadi dan yang membuatnya beraturan.⁴⁵¹ Yang dimaksud dengan ini, kelihatannya, adalah bahawa **taklif** tidak menuntut efektifiti manusia dalam mewujudkan perbuatan-perbuatannya.

Dari seluruh uraian di atas seperti yang telah disebutkan oleh al-Ghazzālī tampak bahawa al-Kindī juga memiliki pandangan tentang perbuatan manusia dimana beliau telah menggabungkan sebahagian pandangan para failasuf sebelum beliau, seperti Aristoteles, Plato dan lain sebagainya. Pandangan al-Kindī tentang teologi⁴⁵², ianya banyak diperolehi dari pendapat-pendapat serta pandangan teologi Ash'ariyah dan pengetahuan bahawa Tuhan pelaku hakiki perbuatan dicapai dengan jalan **al-kasyf** memperlihatkan kebenaran pandangan tersebut⁴⁵³.

Masalah perbuatan manusia, baik yang terdapat di dalam buku-buku falsafah al-Kindī, maupun yang terdapat di dalam buku-buku lain yang ditulis oleh beliau, sama sekali tidak menunjukkan adanya perbezaan, bahkan juga tidak pada buku-buku

⁴⁵⁰ Al-Ghazzālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Dār al-Fikr, Beirut, XII, 1980, hlm. 81.

⁴⁵¹ Ibid

⁴⁵² Al-Kindī: *al-Rasā'il al-Kindīyah*, op.cit, hlm. 192

⁴⁵³ George N. Atiyeh, *Al-Kindī: the Philosopher of the Arabs*, op.cit, hlm. 193

Kalama, kecuali di dalam buku falsafahnya, pengetahuan tentang Tuhan sebagai pelaku satu-satunya secara hakiki dapat diperoleh dengan jalan al-Kashf.⁴⁵⁴

Menurut pengkaji, perbincangan tentang perbuatan manusia seperti yang telah disebutkan oleh Al-Kindī, Al-Ghazzālī dan lain-lain terdapat dua aliran yang berbeza dalam Islam berkenaan dengan masalah perbuatan manusia. Munculnya kedua golongan itu, disamping kerana perbezaan pandangan di antara mereka dalam melihat kekuasaan Tuhan, terutama disebabkan oleh perbezaan latar belakang sejarah dan faktor geografi tempat kedua golongan itu pertama kali lahir. Pengkaji memandang perlu untuk menyebutkan kedua golongan tersebut secara ringkas. Golongan pertama yang dimaksudkan adalah mereka yang percaya pada kemampuan manusia untuk mewujudkan kamauan perbuatannya (*free will* dan *free act*), mereka di sebut *Qadariyah*. Golongan kedua adalah mereka yang berpendapat, bahawa manusia pada hakikatnya tidak memiliki kemampuan apa-apa untuk mewujudkan kehendak dan perbuatannya, kerana segala perbuatan manusia telah ditentukan oleh Tuhan sebagai pencipta manusia. Golongan ini disebut *Jabariyah*.

Qadariyah mengandungi dua erti, pertama, *qadariyah* yang berasal dari kata *qadara* yang bererti *berkuasa*. *Qadariyah* dalam pengertian pertama ini adalah mereka yang memandang manusia, berkuasa dan bebas dalam perbuatan-

⁴⁵⁴

Al-Kindī, *al-Raṣa'īl al-Kindīyah*, op.cit.

perbuatannya.⁴⁵⁵ Kedua, *qadariyah* yang juga berasal dari *qadara* tetapi dengan erti *menentukan*. *Qadariyah* dalam pengertian ini adalah orang-orang yang berpendapat bahawa nasib manusia telah ditentukan Tuhan sejak zaman azali.

Menurut pengkaji, pendapat-pendapat yang dimajukan Qadariyah berkaitan erat dengan faham Mu'tazilah yang terkenal dengan sistem teologinya yang serba rasional. Al-Syahrastani menyatakan, Mu'tazilah tidak keberatan disebut sebagai orang-orang Qadariyah dalam pengertian pertama. Sebaliknya, Mu'tazilah menolak pengertian *Qadariyah* yang kedua dilekatkan kepada mereka. Nama itu lebih tepat diberikan kepada mereka yang percaya mutlak kepada takdir dan *Qadā* Tuhan.⁴⁵⁶ Memang kerana sistem teologi seperti itu, Mu'tazilah memandang manusia memiliki daya yang besar lagi bebas. Kerana itu, sudah barang tentu mereka mempunyai daya yang besar lagi bebas. Kerana itu, sudah barang tentu mereka menganut faham Qadariyah dan memang disebut juga kaum Qadariyah.⁴⁵⁷ HAR Gibb dan Kreamer sepakat menyatakan, bahawa Qadariyah adalah suatu *laqab* atau julukan bagi Mu'tazilah.⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ Al-Syahrastāni, *Kitāb Al-Milal wa al-Nihal*, ed. Muhammad ibn Fath Allah al-Badran, Mustafa al-Babi al-halabi, Kairo, 1967, jilid I, hal.43. Lihat juga, *al-Rasā'il al-Kindiyyah*, Ibid, hlm. 170

⁴⁵⁶ Ibid. Lihat juga, *al-Rasā'il al-Kindiyyah*, Ibid.hlm.216

⁴⁵⁷ Dr. Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah Analisa dan Perbandingan*, Yayasan Penerbit Universiti Indonesia, Jakarta, 1972, hlm. 97

⁴⁵⁸ HAR gibb and JH Kreamers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, EJ.Brill, Leiden, 1965, hlm.200.

Menurut pengkaji, meskipun laqab itu dilekatkan kepada Mu'tazilah,⁴⁵⁹ faham Qadariyah telah ada sebelum datangnya Islam atau setidaknya sudah ada pada zaman Nabi Muhammad (SAW) menyampaikan wahyu. Indikasi yang dapat dikemukakan dalam hal terakhir ini adalah terdapat Hadis Nabi yang mencela kaum Qadariyah. Salah satu diantaranya berbunyi: "*Al-Qadariyatu Majûsu Hâdhihi al-Ummah*"⁴⁶⁰ (Kaum Qadariyah merupakan Majusi-nya umat ini Islam).

Dengan demikian, dapat dipastikan bahawa faham Qadariyah telah ada sebelum munculnya Mu'tazilah. Kerana, yang terakhir ini justeru timbul sebagai reaksi faham Khawarij dan Murji'ah sebagai akibat keriuhan politik pada masa Khalifah Ali bin Abi Thalib. Menurut Ahmad Amin, faham Qadariyah dikembangkan oleh Ma'bad al-Juhâni dan Ghailân al-Dimisqi.⁴⁶¹ Dilekatkannya

⁴⁵⁹ Tidak diketahui persis tahun berapa Mu'tazilah lahir. Yang jelas, aliran ini muncul dari lingkungan halaqah Imam Hasan al-Basri, seorang ulama besar dan sufi terkenal di Basrah (642-728 M). Alkisah, pada suatu halaqah berdebat dengan Wasil bin. Ata' dan Amr al-Ubaid tentang masalah status orang berdosa besar, apakah tergolong kafir atau mukmin. Ketika Hasan Basri masih berfikir, Wasil mengeluarkan pendapatnya bahawa orang berdosa besar bukanlah mukmin dan bukan pula kafir, tetapi mengambil posisi diantara keduanya. Setelah mengeluarkan pernyataan itu, Wasil memisahkan diri (I'tizal) dari Hasan Basri. Melihat peristiwa ini, Hasan Basri berkomentar: "Wasil telah menjauhkan diri dari kita" (I'tazala'annâ). Kemudian Wasil dan Amr al-Ubaid benar-benar memisahkan diri dari halaqah gurunya (Hasan Basri) dan membangun halaqah sendiri yang dengan cepat berkembang. Wasil dan teman-temannya serta para pengikut kemudian di sebut Mu'tazilah. Tentang hal ini lihat Al-Syahrastâni, *op.cit.*, hlm. 48. Adapun ajaran pokok Mu'tazilah iaitu al-Tauhid, al-Adl, al-Wa'd awal Wa'id, al-Manzilah bain al-manzillatain, dan al-Amr bi al-Ma'rûf waal-Nahyu'an al Munkar. Mengenai ajaran Mu'tazilah itu, Lihat, Harun Nasution, *op.cit.*, hlm. 49.

⁴⁶⁰ Ibid, hlm. 30

⁴⁶¹ Dr. Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, al-Nahdah, Kairo, 1965, hal.225.

sebutan Qadariyah kepada Mu'tazilah, seperti tulis Gibb, terutama ketika golongan tersebut dalam sistem teologinya membahaskan keadilan Tuhan.⁴⁶²

Sementara itu, kelahiran Jabariyah tidak dapat dilepaskan dari kenyataan geografi, sosiologi, dan sejarah bangsa Arab yang hidup di tengah padang pasir tandus. Faktor geografis tersebut mempengaruhi cara berfikir dan tingkat tamadun mereka. Tamadun mereka sangat sederhana dan banyak bergantung kepada alam. Mereka merasa diri lemah dan tidak berdaya menghadapi tentangan yang demikian keras. Hal inilah yang membawa mereka pada sikap fatalistik,⁴⁶³ yang menganggap Tuhanlah sebagai pemegang kekuasaan mutlak yang menguasai alam, manusia, dan perbuatannya.⁴⁶⁴

Sikap semacam itulah yang disebut sebagai *Jabariyah*. Nama itu berasal dari kata jabara yang mengandung erti *alzamahū bī fi 'lihi*,^{*} yakni berkewajipan atau terpaksa dalam pekerjaannya.⁴⁶⁵ Jadi, Jabariyah adalah golongan dalam Islam yang berpendapat bahawa manusia tidak mempunyai kemampuan (*qudrah*) untuk melakukan sesuatu atau meninggalkan suatu perbuatan dengan kemauan (*iradah*)-

⁴⁶² H.A.R. Gibb, *op.cit.*, hal.201.

⁴⁶³ Harun Nasution, *op. cit.*

⁴⁶⁴ A.E. Afifi, "*Penafsiran Islam secara Rasional dan Mistik*", dalam Kenneth W.Morgan, *Islam Jalan Lurus*, terjemahan, Abu Salamah dan Chaidir Anwar, Pustaka Jaya, Jakarta, 1980, hal.177.

⁴⁶⁵ Syed Ameer Ali, *Api Islam*, terjemahan H.B. Jassin, Bulan Bintang, Jakarta, 1978, hal. 600.

nya sendiri, tetapi harus mengikuti apa yang telah digariskan Tuhan.⁴⁶⁶ Manusia tidak memiliki kemerdekaan dan kebebasan dalam menentukan kehendak atau melakukan perbuatannya. Sebaliknya, ia terpaksa (*determined*) melakukan kehendak atau perbuatannya sebagaimana yang telah ditetapkan Tuhan sejak zaman azali.

Faham Jabariyah, menurut Harun Nasution, kelihatn pertama kali ditonjolkan dalam teologi Islam oleh Al-Ja'ad ibn Dirham. Tetapi yang menyebarkannya adalah Jahm ibn Safwan.⁴⁶⁷ Faham ini berkembang pesat pada kekuasaan Daulat Umayyah (661-750 M). Dukungan penguasa Bani Umayyah kepada Jabariyah didasarkan pada perlaksanaan teologi yang diberikan kaum Jabariyah atas kekuasaan Umayyah. Menurut Jabariyah, *khilāfat* yang dipegang Bani Umayyah adalah ketentuan dan takdir Ilahi yang harus diterima setiap orang.⁴⁶⁸ Meskipun diketahui bahwa kursi kekhalifahan itu diperoleh oleh Bani Umayyah melalui tipu daya yang sangat licik terhadap Ali bin Abi Thalib. Namun, bagi Jabariyah semua itu sudah merupakan ketentuan Allah dan setiap Muslim tidak kuasa menghindarinya.

⁴⁶⁶ Harun Nasution, *op cit.*, hal.31.

⁴⁶⁷ Ibid. Lihat, Dr. Abdel Halem Mahmoud, *Tafkīr al-Falasafī fi al-Islāmī*, jilid I, 1955, hal. 209-210.

⁴⁶⁸ Ali Mustafa al-Ghirābī, *Tārīkh al-Fīraq al-Islāmīah*, Kairo, 1958, hal.33

Selanjutnya, Jabariyah juga memberikan legitimasi atas sistem pergantian kekuasaan yang dilakukan Bani Umayyah secara turun-temurun (monarki). Padahal, sebelumnya ketika masa Khulafā'ur-rāsyidīn, pergantian kekuasaan dilakukan melalui musyawarah yang untuk ukuran zaman itu cukup revolusioner dan demokratis. Perubahan sistem pergantian kekuasaan semacam itu bagi Jabariyah merupakan ketentuan Tuhan yang tidak dapat diganggu gugat, kerana Tuhanlah yang menghendaki Bani Umayyah berkuasa dengan cara demikian.

Di dalam kitab *al-Falsafat al 'Ulā*, al-Kindī melihat perbuatan manusia dengan menitikberatkan tanggungjawab manusia atas setiap perbuatannya. Al-Kindi menolak faham yang berpendapat bahawa Tuhan berkuasa mutlak atas setiap perbuatan manusia. Menurut Al-Kindī, dengan akal yang diberikan Tuhan kepadanya, manusia mampu membezakan (memilih) perbuatan baik dan buruk. Dengan kemampuan dan kebebasan itulah manusia berkuasa menciptakan nasibnya sendiri. Dengan demikian, setiap perbuatan manusia – baik atau buruk; beriman atau kufur – ditentukan oleh dirinya sendiri. Allah tidak dibebani tanggungjawab atas perbuatan manusia. Ertinya, dinyatakan Ghailan, bahawa manusia melakukan perbuatan baik atas kehendak dan kekuasaan sendiri, dan melakukan perbuatan jahat atas dayanya sendiri.⁴⁶⁹

⁴⁶⁹ Al-Kindī, *al-Rasā'il al-Kindīyyah*, op.cit. hlm 213. Lihat juga, Dr. Ahmad amin, *Dhuhā al-Islām*, jilid III, al-Nahdan, Kairo, 1964, hal. 53-54.

Di sini kelihatan manusia merdeka atas kemauan dan tingkah lakunya, apakah ia mau berbuat baik atau berbuat buruk; beriman atau kufur terhadap Tuhan. Atas perbuatan yang dilakukan itu, manusia memperoleh balasan yang setimpal dari Allah. Sesuai dengan sifat keadilan Tuhan, maka di samping memberikan perintah kepada manusia untuk berbuat sesuatu, Tuhan membekali manusia dengan daya atau kekuatan untuk berbuat. Tuhan Yang Maha Adil tidak mungkin mengingkari dirinya sendiri dengan berbuat zalim kepada manusia iaitu tidak memberikan daya dan kekuatan bagi manusia guna mewujudkan perbuatannya yang berkaitan dengan perintah dan larangan-Nya.

Dilihat dari segi gerak perbuatan manusia, Al-Kindī membahaginya atas dua bahagian: gerak sadar (*harakah ikhtiāriyah*) dan gerak tidak sadar (*harakah idtirāriyah*).⁴⁷⁰ Secara sadar manusia dapat membezakan kedua gerak itu. Gerak sadar dilakukan atas kehendak manusia, misalnya gerak tangan mengambil sesuatu, sesuai dengan perintah otak dan kemauan. Sedangkan gerak tidak sadar berada di luar kontrol otak, kemauan, dan kekuasaan manusia, misalnya gerak tangan atau tubuh ketika menggigil kerana kedinginan. Adanya istilah 'pembunuh sengaja' dalam hukum Islam, menurut Al-Kindī menunjukkan indikasi pemisah kedua jenis gerak laku manusia.

⁴⁷⁰ Lihat, Al-Qur'ān, 5:98.

Adanya pembahagian gerak laku perbuatan manusia seperti disebutkan al-Kindi melahirkan pendapat lebih lanjut. Jika manusia bukan menciptakan sendiri gerak sadar dalam perbuatannya, maka gugurlah tanggungjawab atau kewajiban (*taklif*) atas dirinya. Apabila manusia tidak memiliki kekuasaan dan kemampuan untuk 'berbuat' dan 'tidak berbuat' tidaklah dapat diterima akal kalau perintah dijatuhkan kepadanya untuk melakukan atau meningkatkan suatu perbuatan. Jika demikian keadaannya, maka tidak dikenakan pahala dan dosa atau pujian dan celaan kepada manusia. Sebab, kalau ia melakukan perbuatan baik dan kerana itu ia dipuji atau diberi pahala seharusnya pujian dan pahala itu diberikan kepada Allah. Sebaliknya, kalau manusia melakukan perbuatan buruk – kerana itu ia dicela dan berdosa maka celaan dan dosa itu patutnya ditujukan kepada Tuhan. Tuhan tidak mungkin dicela atau tercela kerana Ia Maha Sempurna. Jika Allah yang melaksanakan sendiri setiap perbuatan manusia, termasuk kekafiran, kedurhakaan, dan kejahatan, bererti Ia bersikap tidak adil dan zalim terhadap manusia bererti pengingkaran Tuhan terhadap kudrat-Nya. Apalagi, Tuhan telah menetapkan ancaman balasan yang setimpal bagi manusia atas kedurhakaan dan kekafirannya. Disini, akhirnya diutusny seorang nabi atau rasul kepada manusia tidak ada guna dan manfa'atnya lagi.⁴⁷¹

Terlihatlah persoalannya meluas kepada *irādah* (kehendak) dan keadilan Tuhan. Dengan jalan fikiran seperti di atas, bagi al-Kindi tidak mungkin Tuhan

⁴⁷¹ Harun Nasution, op cit., hal.98.

tidak berlaku adil atau zalim terhadap ciptaan-Nya sendiri. Bahkan, keadilan itu, menurut Al-Kindī, merupakan sesuatu yang wajib bagi Tuhan kepada manusia.

Jelas kehendak untuk melakukan suatu perbuatan merupakan kehendak manusia sendiri. Tetapi, untuk mewujudkan gerak sadar dan perbuatan itu harus ada daya yang mendorongnya dan, sebagaimana dijelaskan, daya itu adalah daya manusia sendiri, bukan daya tuhan.⁴⁷² Tetapi apakah memang hanya daya manusia yang mengakibatkan terjadinya suatu perbuatan? Apakah Tuhan tidak ikut berperan sama sekali dalam mewujudkan perbuatan itu?

Al-Kindī menjelaskan, yang dimaksudkan dengan “Tuhan membuat manusia sanggup mewujudkan perbuatannya” ialah bahwa Tuhan telah menciptakan daya dalam diri manusia. Dari daya yang diciptakan Tuhan itulah manusia berkemampuan mewujudkan perbuatan dan tidak dimaksudkan Tuhan menciptakan perbuatan yang diwujudkan manusia.⁴⁷³ Kerana, dua daya tidak mungkin melahirkan suatu perbuatan yang sama. Setiap daya hanya mampu mewujudkan satu perbuatan.

⁴⁷² Dr. Harun Nasution. *op.cit*

⁴⁷³ Al-Kindī, *al-Rasā'il al-Kindiyyah. op.cit*, hlm. 217

tidak berlaku adil atau zalim terhadap ciptaan-Nya sendiri. Bahkan, keadilan itu, menurut Al-Kindī, merupakan sesuatu yang wajib bagi Tuhan kepada manusia.

Jelas kehendak untuk melakukan suatu perbuatan merupakan kehendak manusia sendiri. Tetapi, untuk mewujudkan gerak sadar dan perbuatan itu harus ada daya yang mendorongnya dan, sebagaimana dijelaskan, daya itu adalah daya manusia sendiri, bukan daya tuhan.⁴⁷² Tetapi apakah memang hanya daya manusia yang mengakibatkan terjadinya suatu perbuatan? Apakah Tuhan tidak ikut berperan sama sekali dalam mewujudkan perbuatan itu?

Al-Kindī menjelaskan, yang dimaksudkan dengan “Tuhan membuat manusia sanggup mewujudkan perbuatannya” ialah bahawa Tuhan telah menciptakan daya dalam diri manusia. Dari daya yang diciptakan Tuhan itulah manusia berkemampuan mewujudkan perbuatan dan tidak dimaksudkan Tuhan menciptakan perbuatan yang diwujudkan manusia.⁴⁷³ Kerana, dua daya tidak mungkin melahirkan suatu perbuatan yang sama. Setiap daya hanya mampu mewujudkan satu perbuatan.

⁴⁷² Dr. Harun Nasution *op.cit*

⁴⁷³ Al-Kindī, *al-Rasā'il al-Kindīyah op.cit*, hlm. 217

Dengan demikian, menurut Al-Kindī manusia sendirilah yang mewujudkan perbuatannya. Tuhan tidak mempunyai peranan dalam perwujudan perbuatan itu.⁴⁷⁴ Tuhan hanya memberikan daya agar manusia mampu berbuat sendiri, sedangkan fungsinya – boleh jadi dalam perbuatan baik atau perbuatan buruk – terletak pada kebebasan dan kehendak manusia sepenuhnya. Kerana itu, tanggungjawab atas perbuatan itu sepenuhnya berada ditangan manusia, bukan pada Tuhan. Tuhan tidak dapat diberi tanggungjawab atas perbuatan manusia, meskipun daya untuk mewujudkan perbuatan itu berasal dari Tuhan. Disinilah sesungguhnya terletak hakikat pertanggungjawapan (taklīf) manusia atas setiap perbuatannya.⁴⁷⁵

Meskipun begitu bebas dan merdeka manusia dalam setiap perbuatan dan tingkahlakunya, menurut Al-Kindī, ada beberapa kenyataan eksistensial yang dihadapi manusia. Kenyataan itu tidak dapat dihindari dan berada di luar jangkauan kebebasan manusia, sehingga membatasi kebebasan itu sendiri. Kehadiran manusia di mukabumi ini adalah suatu kenyataan eksistensial yang tidak dapat manusia hindari. Setiap manusia hadir dan hidup di dunia ini bukan atas kemauan dan kehendaknya sendiri. Manusia hadir sebagaimana adanya tanpa ia sedari, dan manusia tidak ada kuasa untuk menolaknya. Menurut Al-Kindī, sama halnya dengan kehadiran itu, adalah kenyataan bahawa eksistensi manusia pasti berakhir. Setiap orang pada dasarnya ingin hidup terus. Tetapi kematian,

⁴⁷⁴ *al-Rasā'il al-Kindīyah*, *op cit.*

⁴⁷⁵ *Ibid.*

tanpa manusia kehendaki, pasti datang cepat atau lambat, dan manusia tidak mampu menolaknya.

Kemudian, kenyataan lain yang membatasi kebebasan dan kemerdekaan manusia adalah hukum alam (*ṣummatullāh*). Manusia yang tersusun dari materi – dan kerana itu bersifat terbatas – hidup dalam lingkungan dengan hukum alam yang telah ditetapkan Tuhan. Hukum alam itu tidak dapat dirubah. Kerana itu, manusia harus tunduk kepada hukum alam. Manusia tidak dapat mengubah sifat api yang panas dan membakar dan air yang menyejukkan dan pasti mengalir ke tempat yang rendah. Kebebasan manusia hanya terletak pada pemilihan hukum alam mana yang akan manusia turuti, apakah api yang membakar atau air yang menyejukkan. Keterbatasan dalam kebebasan dan kekuasaan manusia terletak di sini, kerana sesungguhnya hukum alam merupakan manifestasi kehendak dan kekuasaan Tuhan yang dapat ditentang manusia.

Pandangan-pandangan Al-Kindī sebagaimana dikemukakan di atas, selain menggunakan pendekatan-pendekatan rasional, juga berpijak pada dalil-dalil nas Al-Qurān. Kerana itu, tidak tepat kalau Al-Kindī disebut sebagai failasūf yang sudah tidak percaya lagi kepada wahyu sebagaimana sering dituduhkan sesetengah pihak. Beberapa ayat yang sering beliau jadikan landasan pendapatnya, antara lain: “kebenaran datang dari Tuhanmu, Siapa yang mau, silakan beriman dan siapa mau (menyangkal) silahkan tidak percaya.”⁴⁷⁶ “Buatlah apa yang kamu

⁴⁷⁶ Al-Qurān, 41:40.

kehendaki , sesungguhnya Allah melihat apa yang kamu perbuat.”⁴⁷⁷ Allah tidak akan mengubah nasib atau bangsa(umat) kecuali mereka sendiri yang mengubahnya”.⁴⁷⁸ “Dan barang siapa yang mengerjakan dosa, melakukannya semata-mata atas tanggungan sendiri”.⁴⁷⁹ “Dan mereka menganiaya diri mereka sendiri”.⁴⁸⁰ “...di sanalah akan merasa setiap jiwa apa yang telah ia kerjakan”.⁴⁸¹

Bertolak belakang dengan Qadariyah, maka Jabariyah, sebagaimana disinggung di muka, berpendapat bahawa manusia tidak mempunyai kemerdekaan atas kehendak dan perbuatannya. Mereka yakin, kekuasaan Tuhan tiada terbatas. Tuhan adalah pencipta sesuatu, termasuk manusia dan perbuatannya. Jabariyah menyatakan, setiap gerak dan perbuatan apa pun yang terjadi di alam semesta ini berlangsung atas kudrat dan irādat Ilāhi. Jika dikatakan ada kehendak, gerak, atau perbuatan yang terjadi di luar kudrat dan iradat Ilahi, seperti perbuatan manusia bererti kekuasaan Tuhan terbatas. Dan mustahil Tuhan bersifat terbatas. Hal itu, lebih lanjut menurut Jabariyah, bererti mengakui adanya pelaku lain di alam semesta, iaitu “Allah”.

Lebih tegas Jahm bin Safwān, tokoh Jabariyah, mengemukakan bahawa manusia tidak memiliki kudrat atas apa pun dan tidak disifati dengan

⁴⁷⁷ Al-Qur’ān, 13:11

⁴⁷⁸ *Ibid*, 9: 111

⁴⁷⁹ *Ibid*, 9:70

⁴⁸⁰ *Ibid*, 10:30

⁴⁸¹ *Ibid*

kemampuan. Manusia sama sekali terpaksa atas segala tindak lakunya, tidak memiliki kudrat, tidak memiliki iradat, dan tidak ada pilihan. Manusia tidak dapat bertindak selain pekerjaan yang telah ditentukan Tuhan atasnya. Segala perbuatannya adalah ciptaan Allah, sama seperti gerak yang terjadi pada benda mati. Jika dinisbahkan kepada suatu gerak dan perbuatan, hal itu hanya sekedar kiasan (*majāzī*), sama seperti gerak yang terjadi pada benda mati, seumpama: “pokok berbuah, air mengalir, batu bergulir, matahari terbit dan terbenam, langit mendung dan menurunkan hujan, bumi menumbuhkan tanaman.”⁴⁸²

Ringkasnya, segala perbuatan manusia merupakan hal yang dipaksakan atas dirinya. Termasuk didalamnya perbuatan-perbuatan seperti mengerjakan kewajiban dan perintah agama, menerima pahala dan menerima siksa.⁴⁸³ Allahlah yang menakdirkan seseorang melakukan sesuatu dan menakdirkan untuk diberi pahala. Sedangkan yang lain ditakdirkan mengerjakan sesuatu pula dan diberi siksa. Secara lahir manusia kelihatannya seakan-akan mempunyai pilihan, tetapi pada hakikatnya manusia tidak memiliki pilihan sama sekali. Manusia sama seperti benda beku yang terpaksa dalam setiap gerakannya, baik secara lahiriah maupun pada hakikatnya.

Sesuai dengan jalan pikiran Jabariyah tersebut, jelas bahawa segala perbuatan manusia bukanlah perbuatan yang timbul dari kehendak dan

⁴⁸² Al-Qur'an, 71 : 16-18

⁴⁸³ Abdel Halēm, op. cit, hal.206-207.

kemauannya sendiri. Bahkan lebih dari itu, ia tidak memiliki pilihan sama sekali untuk menentukan jalan hidupnya. Manusia itu tidak lebih dari seorang pelakon di atas pentas atau layar putih yang bertindak, berlaku sesuai dengan lakonan yang telah ditetapkan sutradara. Kalau manusia melakukan perbuatan baik – kerana itu ia dimasukkan ke syurga atau mungkin ke neraka – hal itu terjadi kerana Tuhan memang menghendaki demikian adanya. Sebaliknya, jika manusia melakukan perbuatan jahat – kerana itu dimasukkan ke neraka atau boleh jadi juga ke dalam syurga dan perbuatan jahat – dimasukkan ke neraka atau boleh jadi juga ke dalam syurga – hal itu tidak dapat lain kerana takdir Tuhan menghendaki begitu.

Demikianlah pandangan dasar Jabariyah yang dalam perkembangan lebih lanjut, terbelah-belah pula kepada beberapa hal yang kecil. Tetapi, perbezaan-perbezaan yang terjadi di kalangan Jabariyah itu tidak mengubah konsepsi dan perbuatan bebas manusia.

Menurut Syahrastānī, terdapat tiga golongan dalam Jabariyah, iaitu: Jahmiah, Najjariah, dan Dhirāriah.⁴⁸⁵ Dari ketiga golongan ini, Syahrastānī mengklasifikasikannya menjadi dua bahagian besar. Pertama, Jabariyah “murni” yang berpendapat bahawa baik tindakan maupun kemampuan manusia untuk melakukan suatu kemauan atau perbuatannya tidak efektif sama sekali. Kedua, Jabariyah “moden” yang berpandangan bahawa manusia memiliki sedikit kemampuan untuk mewujudkan kehendak dan perbuatannya.

⁴⁸⁴ Syahrastānī, *op. cit.*, hal. 87.

⁴⁸⁵ Abdel Halēm, *op. cit.*, hal. 213

Faham Jabariyah moden yang dikembangkan Al-Hussain ibn Muhammad al-Najjār (pengikutnya disebut Najjāriah dan Dhirār ibn Amir) berpendapat, Tuhanlah yang menciptakan perbuatan manusia baik dan yang buruk, tetapi manusia mempunyai peranan dalam mewujudkan perbuatan-perbuatan tersebut. Tenaga yang diciptakan Tuhan dalam diri manusia mempunyai daya untuk mewujudkan perbuatannya. Daya itulah yang disebut dengan kasb (acquisition).⁴⁸⁶ Dengan adanya daya itu, manusia tidak lagi semata-mata terpaksa dalam perbuatannya, bahkan ia “bekerjsama” dengan Tuhan dalam berbuat dan bertindak.

Jabariyah dalam mengemukakan fikiran-fikirannya menyebutkan beberapa ayat Al-Qur’ān, seperti : *“Dialah yang menciptakan apa yang Ia kehendaki”*.⁴⁸⁷ *“Dia sahaja yang menyesatkan siapa yang Ia kehendaki”*.⁴⁸⁸ *“Dia sahaja yang menyesatkan siapa yang Ia kehendaki”*.⁴⁸⁹ *“Dia (Allah) tidak ditanya tentang apa yang Ia kerjakan”*.⁴⁹⁰ *“Tidak ada bencana yang menimpa bumi dan diri kamu kecuali yang telah, (ditentukan) di dalam buku sebelum kami*

⁴⁸⁶ Abdel Halēm, op.cit.

⁴⁸⁷ Al-Qur’ān, 35:8.

⁴⁸⁸ Ibid, 35:8.

⁴⁸⁹ Ibid, 21:23.

⁴⁹⁰ Ibid, 57:22.

wujudkan".⁴⁹¹ "Bukanlah engkau yang melontar ketika engkau melontar (musuh), tetapi Allahlah yang melontar (mereka)".⁴⁹²

Menurut pengkaji, al-Kindi adalah penganut aliran Mu'tazilah, Jabariyah moden dan diperkuat oleh golongan "Asy'ariyah".⁴⁹³ Aliran yang dikembangkan oleh Abu Hasan Al-Asy'ari (26024 H) itu pada mulanya lahir sebagai reaksi atas sistem teologi Mu'tazilah, dan kemudian kelihatan mencuba menjembatani jurang pendapat antara Qadariyah dan Jabariyah. Tetapi, kerana latar belakang pertamanya sebagai tokoh Mu'tazilah yang kemudian keluar dari golongan itu, akhirnya pendapat-pendapat yang dikemukakannya, dapat diterima kalau pendapat-pendapatnya lebih dekat kepada Jabariyah daripada Qadariyah.

Dalam usaha menjembatani jurang pendapat, al-Kindi mengemukakan teori atau keterangan tambahan dengan kasb yang jauh lebih rumit daripada yang dicetuskan Najjâr dan Dhirâr. Secara sederhana, kasb yang dimaksudkan Al-Kindi bersamanya perbuatan manusia dengan perbuatan Tuhan. Apabila seseorang hendak melakukan suatu perbuatan, maka pada saat itu juga Tuhan menciptakan kesanggupan (daya) bagi manusia untuk mewujudkan perbuatannya. Daya atau kesanggupan itu tidak terwujud sebelum adanya perbuatan. Adanya daya itu

⁴⁹¹ Al-Qur'ân, 8:17.

⁴⁹² Syed Ameer Ali, *op.cit.*

⁴⁹³ Harun Nasution, *op.cit.*, hal.87.

bersamaan dengan kegiatan melakukan suatu perbuatan. Dengan cara seperti itulah manusia melakukan perbuatan, dalam erti tidak menciptakan perbuatan tersebut. Pencipta perbuatan pada hakikatnya adalah Tuhan. Dengan demikian, daya manusia kelihatan tidak efektif dalam kasb, kerana bagaimana pun daya manusia tetap tidak mempunyai efek. Yang efektif dalam mewujudkan perbuatan manusia tetap ditempatkan al-Kindī pada posisi pasif, kerana tanpa adanya kemahuan dan perbuatan Tuhan, manusia tidak akan mampu mewujudkan perbuatannya.

Selanjutnya al-Kindī mencuba memberikan jawapan kepada Qadariyah mengenai persoalan gerak sadar (harakah ikhtiāriah) dan gerak tidak sadar (harakah idtirāriah). Menurut al-Kindī, gerak sadar adalah kash, kerana di sini tidak terdapat “paksaan” dari Tuhan. Dalam gerak sadar terdapat daya yang diciptakan Tuhan agar manusia mampu mewujudkan perbuatannya. Sebab itu, perbuatan yang berlangsung dalam kerangka gerak sadar tidak dapat disebut sebagai gerak atau perbuatan paksaan.⁴⁹⁵

Sedangkan dalam gerak tidak sadar terdapat dua unsur, iaitu: “penggerak” yang mewujudkan gerak dan “badan” yang bergerak. Penggerak iaitu pembuat gerak, yang sebenarnya adalah Tuhan, sedangkan yang bergerak adalah manusia. Tuhan bersifat tetap dan tidak bergerak, kerana gerak dalam hidup manusia

⁴⁹⁴ Kaum Asy'ariyah bersama Maturidiyah dalam kalangan teologi Islam menurut sejarawan Islam dan teologi Islam disebut *Ahlus Sunnah wa al-Jama'ah*. Golongan terakhir ini merupakan majoriti umat Islam sedangkan Mu'tazilah lebih minoriti.

menghajikan jasmani. Mustahil Tuhan menghajikan dan mempunyai bentuk jasmani. Kerananya, manusia menjadi tempat atau perantara untuk berlangsungnya perbuatan Tuhan. Dalam gerak tidak sadar ini, menurut Al-Kindī, manusia terpaksa melakukan sesuatu yang tidak dapat dielakkannya, walau bagaimanapun ia berusaha.⁴⁹⁶

Meskipun al-Kindi telah berusaha membezakan antara gerak sadar dengan kasbnya dan gerak tidak sadar, dapat dilihat bahawa bagaimanapun kedua jenis perbuatan yang dilakukan manusia pada esensinya tetap perbuatan Tuhan. Adanya daya (kasb) dalam diri manusia tidak banyak berperanan bagi terwujudnya perbuatan yang dikehendaki manusia, kerana daya itu berada di luar kontrol manusia dan lain dari manusia itu sendiri. Sebab itu, akhirnya daya itu tidak efektif bagi manusia dalam berbuat. Lebih lanjut, orang yang tidak berkehendak melakukan suatu perbuatan tidak berdaya apa-apa. Dengan demikian walaupun terdapat daya manusia dan daya Tuhan, dalam suatu perbuatan yang efektif dalam perbuatan manusia tetap daya Tuhan. Daya manusia tidak efektif kalau tidak disertai daya Tuhan.

Seperti telah diuraikan terdahulu, masalah perbuatan manusia berkaitan erat dengan kehendak Tuhan dan sekaligus keadilan-Nya. Perbincangan mengenai kebebasan dan keterpaksaan manusia, melibatkan juga masalah kehendak Tuhan dan ketidakadilan-Nya. Hal itu tercermin pula dari perdebatan Qadariyah dengan

⁴⁹⁵ A. Hanafi M.A., *Teology Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1997, hal. 170.

⁴⁹⁶ Al-Kindī, *al-Rasā'il al-Kindīyah*, op. cit, hlm. 204.

Jabariyah yang masing-masing dilanjutkan oleh golongan Mu'tazilah dan Asy'ariah.

Al-Kindī, seperti diterangkan sebelum ini tetap berpendapat bahawa Tuhan pada hakikatnya tidak bersifat mutlak semutlak-mutlaknya. Kekuasaan bahawa Tuhan seperti itu dibatasi oleh kebebasan manusia dalam menentukan kehendak dan perbuatannya, keadilan Tuhan atas manusia, kewajiban-kewajiban Tuhan terhadap manusia, dan *sunnatullah* (hukum alam yang ditetapkan Tuhan sendiri).⁴⁹⁷

Menurut Al-Kindī, Allah sentiasa menghendaki agar manusia sentiasa melakukan perbuatan-perbuatan baik dan meninggalkan perbuatan-perbuatan buruk.⁴⁹⁸ Itulah esensi kehendak Tuhan. Allah tidak menghendaki sama sekali kedurhakaan, kemusyrikan, dan kekufuran. Hal-hal semacam itu tidak ada kaitannya dengan iradat Ilahi, tetapi merupakan akibat kemahuan bebas yang telah dianugerahkan Allah kepada manusia.

Selanjutnya bagi Al-Kindī Allah berkewajiban berbuat baik dan bahkan yang terbaik(al-aslah) kepada manusia. Kerana Allah Mahabijaksana. Ia tidak mungkin melakukan perbuatan tanpa matlamat dan merugikan manusia. Perbuatan semacam itu adalah kebodohan. Allah mustahil bersifat demikian. Nyatalah setiap

⁴⁹⁷ Al-Kindī, *al-Rasā'il al-Kindīyyah*, *op.cit.* hal. 103

⁴⁹⁸ *Ibid*, hal.113-114.

perbuatan Tuhan pasti mendatangkan manfa'at serta tidak memudaratkan manusia. Tuhan berkewajipan melakukan yang terbaik bagi manusia.⁴⁹⁹

Berdasarkan fikiran di atas, menurut Al-Kindī Allah pasti bersifat adil dalam erti, setiap perbuatan-Nya adalah baik bagi manusia dan tidak dapat berbuat buruk kepada-Nya. Oleh kerana itu, Tuhan tidak dapat berbuat zalim dalam memberikan hukuman, tidak dapat meletakkan beban tanggungjawab yang diluar kemampuan manusia untuk memikulnya, dan mesti memberikan ganjaran bagi orang yang taat kepada-Nya dan memberikan hukuman kepada mereka yang melanggar perintah-Nya.⁵⁰⁰ Keadilan Tuhan, bererti bahawa Allah berkewajipan melakukan yang terbaik bagi manusia. Sesuai dengan kebebasan manusia dalam berkehendak dan berbuat. Tuhan tidak lagi sewenang-wenang dengan kekuasaanNya.

Sebaliknya, menurut Asy'riyah, Tuhan tidak harus memiliki matlamat dalam perwujudan kehendak dan perbuatan-Nya. Sebab, jika Allah demikian, bererti Tuhan terpaksa, pada hal Tuhan bersifat menguntungkan atau merugikan manusia, tetapi hal itu tidak menjadi keharusan bagi Tuhan dalam berbuat. Tuhan berkehendak dan berbuat disebabkan diri-Nya sendiri, tidak didasarkan pertimbangan kepentingan manusia. Tuhan berbuat sekehendak hati-Nya,⁵⁰¹ bukan kerana mengingat kepentingan manusia kerana manusia adalah ciptaan-

⁴⁹⁹ Al-Kindī, *al-Rasā'il al-Kindīyah* op.cit. Juga, Syouiib, *Peranan Aliran Iktizal dalam Perkembangan alam Pikiran Islam*, Pustaka Al-Husna, Jakarta, 1982, hal. 76.

⁵⁰⁰ Ibid.

⁵⁰¹ Ibid, hal.117

Nya, dan tidak dapat berbuat menurut kemauan-Nya pada ciptaan-Nya sendiri, tanpa bererti bahawa perbuatan itu zalim.

Namun demikian menurut al-Kindi, Tuhan tidak mesti tunduk kepada siapapun. Tidak ada satu kekuatan pun yang dapat menentukan apa yang mesti diperbuat Tuhan dan apa yang tidak boleh dilakukan-Nya. Tuhan Maha mutlak, dan Ia dapat melakukan perbuatan apa sahaja, meskipun perbuatan itu dalam ukuran dan norma-norma manusia dianggap tidak baik atau tidak adil. Tuhan tetap bersifat adil, walaupun memasukkan orang beriman dan patuh kepada-Nya kedalam neraka atau sebaliknya orang kafir ke syurga. Dimasukkannya mukmin ke syurga semata-mata hanyalah kerana rahmat-Nya, bukan kerana Ia harus adil dengan memberi pahala atau syurga bagi orang Mukmin yang berbuat baik kepada-Nya. Jika Tuhan memberi balasan; hal itu adalah kerana Tuhan menghendaki demikian.

Menurut al-Kindi lagi, Tuhan tidak terikat kepada apapun, baik janji kepada janji-Nya sendiri maupun pada norma-norma keadilan dan lain sebagainya.⁵⁰² Adalah salah apabila menilai keadilan Tuhan dalam ukuran-ukuran manusia. Hal itu bererti membandingkan perbuatan manusia dengan perbuatan Tuhan, manusia tidak akan mampu mengenali Tuhan. Kerana itu, manusia tidak mungkin menentukan kewajipan-kewajipan Tuhan dan kemestian bagi Tuhan.

⁵⁰² Al-Kindi, op.cit

Jelaslah dalam pandangan Al-Kindī, Tuhan bersifat Mahamutlak dan dapat berbuat apa sahaja terhadap manusia sebagai makhluk-Nya. Kerana di atas Tuhan tidak ada hukum maka perbuatan Tuhan tidak pernah melanggar hukum dan tidak pernah pula berlaku tidak adil, kerana ia tidak melanggar hak milik yang lain. Tuhan tidak memiliki kewajipan apa-apa terhadap manusia sebagai ciptaan-Nya.

Kait-berkait dengan masalah perbuatan manusia adalah akal yang dimilikinya. Apakah dengan akalunya yang memiliki daya fikir manusia mempunyai kemampuan untuk mengetahui perbuatan baik dan perbuatan buruk? Sejauh manakah fungsi wahyu dalam membimbing perbuatan manusia? Apakah akal mempunyai kemampuan pula untuk mengetahui Tuhan? Menurut Al-Kindī akal mampu mengetahui yang baik dan yang buruk meskipun syariat tidak menentukannya. Akallah yang menjadi ukuran norma perbuatan sebelum datangnya wahyu, kerana akal dapat membezakan antara perbuatan baik dan perbuatan buruk. Ketika wahyu datang ia hanya menguatkan apa yang telah diperolehi akal.⁵⁰³

Kerana itu manusia wajib berterima kasih kepada Tuhan walaupun wahyu belum datang. Sebelum datangnya wahyu, akal telah dapat mengetahui adanya Tuhan, dan jika ia tidak berterima kasih kepada Tuhan, manusia akan mendapat hukuman dari Tuhan⁵⁰⁴ dan akan kekal dalam neraka. Atas kemampuan akal mengetahui perbuatan baik dan perbuatan buruk, manusia mempunyai kewajipan

⁵⁰³ Al-Kindī *al-Ras'ail-al-Kindīyyah*, op.cit.

⁵⁰⁴ Ibid, halm 276.

untuk mendekati perbuatan baik dan menjauhi perbuatan buruk seperti wajib bersifat jujur dan adil dan wajib menjauhi dusta dan sikap zalim.⁵⁰⁵

Menurut Al-Kindi, baik dan buruk adalah esensi seperti perbuatan manusia⁵⁰⁶. Dengan kata lain baik dan buruk dapat diketahui dari zat perbuatan itu. Benar atau jujur sepanjang zat dan esensinya adalah baik. Berdusta dan zalim menurut esensinya adalah buruk. Kerana itu, tidak boleh menyifati Allah dalam sifat semacam bohong atau tidak adil. Kerana pada hakikatnya perbuatan-perbuatan itu adalah buruk. Mustahil Allah bersifat demikian. Wajib bagi manusia untuk menyatakan Allah benar dalam setiap perbuatannya, kerana benar itu baik sepanjang esensinya, mustahil bagi Allah bersifat tidak adil dan zalim terhadap manusia.

Segala perbuatan baik seperti adil, jujur dan berakhlak sesuai dengan esensinya, adalah baik sehingga manusia dapat memastikannya baik dan kerana itu wajib melakukannya. Sebaliknya perbuatan buruk seperti bohong, curang, dan zalim, memang esensinya demikian. Sebab itu, manusia dapat memastikan bahawa perbuatan semacam itu buruk dan manusia wajib menghindarkan diri dari perbuatan seperti itu.

⁵⁰⁵ Al-Kindi, op.cit, halm. 121

⁵⁰⁶ Ibid, hal.47

Wahyu Tuhan dalam memerintahkan satu perbuatan atau melarang perbuatan lainnya sesuai dengan esensinya perbuatan itu sendiri, yakni zat baik dan buruk yang terkandung di dalamnya. Adanya perintah Tuhan untuk berlaku jujur dan adil kerana esensi perbuatan itu memang baik. Sebaliknya, larangan Tuhan untuk berbuat bohong dan zalim adalah kerana perbuatan itu pada esensinya buruk. Sebab itu, mustahil wahyu mengeluarkan perintah atau larangan yang bercanggah dengan esensi suatu perbuatan, seperti memerintahkan berbuat bohong dan tidak adil atau melarang berbuat jujur dan adil. Hal itu kerana perintah atau larangan Tuhan yang disampaikan melalui wahyu-Nya tidak berdiri sendiri atau terbebas dari kaitannya dengan yang lain, tetapi kerana mengikuti esensi baik dan buruk yang terkandung di dalam setiap perbuatan.

Dengan demikian, akal mampu mengenali perbuatan yang baik dan perbuatan buruk kerana hal itu telah terkandung pada esensi perbuatan tersebut. Wahyu dalam hal ini hanya bersifat memberitakan atau memberikan pengabsahan (legitimasi), bukan menetapkan baik dan buruk. Jadi, ukuran baik atau buruk dari suatu perbuatan bukan disebabkan faktor luar perbuatan itu- seperti wahyu atau penilaian akal – tetapi memang kerana zat atau esensi perbuatan itu sendiri. Manusia diberi akal, tujuannya tidak lain supaya di gunakan sebaik-baiknya. Artinya, ia diwajibkan mengerjakan kebaikan dan meninggalkan keburukan meskipun wahyu belum datang. Datangnya wahyu tidak lain hanya sebagai tanda belas kasih Tuhan dan membantu akal mengetahui jalan kebaikan.

Akal mengetahui perbuatan baik atau buruk melalui dua cara.⁵⁰⁷ Pertama, tanpa perenungan dan penelitian mendalam, tetapi dengan mudah dapat mengetahui suatu perbuatan baik atau buruk. Kedua, melalui perenungan dan penelitian mendalam. Sebab, apabila tidak demikian, orang sering keliru dalam menentukan baik buruknya suatu perbuatan. Contohnya, kejujuran walaupun membahayakan diri sendiri adalah tetap baik dan kebohongan walaupun menguntungkan diri sendiri tetaplah buruk. Mengenai pendapat bahawa wahyu Tuhan bukan menetapkan suatu perbuatan baik atau buruk tetapi hanya memberikan legitimasi setelah diketahui akal, Al-Kindi mengemukakan alasan nya sebagai berikut.⁵⁰⁸

Pertama, sebelum datangnya wahyu Tuhan kepada suatu kelompok masyarakat tertentu, akal telah mampu mengenali perbuatan baik dan perbuatan buruk. Terhadap perbuatan baik atau buruk yang tidak memerlukan perenungan dan penelitian mendalam, maka pengenalan dan penetapan akal atas kategori perbuatan – baik atau buruk – tidak pernah keliru. Sedangkan bagi perbuatan yang memerlukan penelitian dan perenungan mendalam, akal berusaha mencari titik persamaan di antara manusia yang berbeza pendapat dalam menilai perbuatan tersebut. Sebelum wahyu datang, manusia telah mencapai kesepakatan dan menyatakan buruk atas perbuatan bohong walaupun menguntungkan diri sendiri. Di sini, manusia dengan kemampuan akalnya telah menetapkan baik dan buruk atas perbuatan yang diperintahkan dan dilarang agama dan syari'at-syari'at umum.

⁵⁰⁷ Al-Kindi, op.cit, halm.269

⁵⁰⁸ *Ibid*, halm. 70-71.

Kedua, kalau suatu perbuatan tidak mempunyai esensi baik atau buruk, pastilah nabi dan rasul tidak mampu membuktikan kebenarannya. Kerana, umat manusia diperintahkan melakukan pengamatan atas segala sesuatu dengan akalunya, dan hal itu memungkinkan bagi pengutusan para nabi dan rasul dengan berbagai mukjizatnya. Jika suatu perbuatan itu tidak memiliki baik dan buruk pada esensinya yang dikenal manusia tanpa ditunjukkan wahyu, maka manusia dapat menolak nabi atau rasul dengan alasan tidak wajib melakukan pengamatan terhadap mukjizat mereka kecuali melalui penetapan syari'at Ilahi. Sedangkan syari'at itu sendiri belum dapat dipastikan kebenarannya kecuali melalui pengamatan atas kenabian atau mukjizat yang ditunjukkan. Seterusnya, terhadap syari'at Ilahi itu sendiri belum pasti kebenarannya. Dengan mengemukakan alasan-alasan yang cukup panjang itu, menurut Al-Kindī, para nabi dan rasul Allah pasti tidak mampu membuktikan kebenarannya dalam berdakwah tanpa bersandarkan fungsi akal dalam menilai buruk dan baik.

Ketiga, kalau dalam setiap perbuatan itu tidak ada esensi baik atau buruk, tetapi baik atau buruk itu diketahui melalui wahyu, tentu ahli hukum tidak dapat menggunakan akal dalam masalah-masalah yang tidak ada nas-nya. Kerana itu, batallah seluruh hukum yang berdasarkan prinsip “kerana” (li-ma) dan berdasarkan “sebab itu” (li-annahū) disebabkan dasar “kerana” dan “sebab itu” berlandaskan sifat-sifat yang ada pada perbuatan yang ditetapkan hukumnya.

Menurut al-Kindī, akal tidak dapat mengetahui apakah suatu perbuatan itu baik dan buruk dan itu hanya dapat diketahui melalui wahyu. Akal tidak dapat membuat sesuatu menjadi wajib dan tidak dapat mengetahui bahawa mengerjakan

yang baik dan menjauhi yang buruk adalah wajib bagi manusia.⁵⁰⁹ Akal memang dapat mengetahui adanya Tuhan, tetapi yang mewajibkan manusia untuk mengetahui Tuhan serta berterima kasih kepada-Nya hanyalah wahyu. Juga melalui wahyu pulalah dapat diketahui bahawa orang yang patuh kepada-Nya akan memperoleh ganjaran dan yang tidak patuh kepada-Nya memperoleh hukuman.⁵¹⁰

Dengan kata lain, menurut Al-KIndī, wahyulah yang pertama menentukan baik dan buruk. Akal tidak mempunyai kemampuan dan wewenang dalam hal ini. Kalau sekiranya wahyu menyatakan bohong itu baik, dan bersifat jujur itu adalah baik juga tentulah ia menjadi baik dan demikianlah seterusnya.

Selanjutnya, kalau perbuatan baik dan buruk itu berdiri sendiri sesuai dengan esensinya, tentu norma-norma tentang itu tidak berubah-ubah. Sedangkan dalam realitinya ternyata norma-norma itu dapat berubah bergantung kepada keadaan. Apa yang dipandang hari ini oleh akal itu baik, belum tentu baik pula untuk esok. Lagi pula, membunuh, yang dalam pandangan akal buruk, dapat menjadi baik dan bahkan wajib dalam masalah qisas. Kerana itu, norma baik dan buruk yang ditetapkan akal manusia tidak dapat dijadikan ukuran; sebab, ia bersifat relatif dan dapat berubah sesuai dengan keadaan lingkungan, pengalaman, dan lain-lain.

⁵⁰⁹ Al-KIndī, op.cit, hal.158.

⁵¹⁰ *Ibid*, hal.242

Tetapi kemudian, al-Kindī tidak membantah adanya norma-norma yang bersifat universal yang telah disepakati seluruh manusia, baik norma masyarakat maupun agama, seperti soal kejujuran dan penipuan. Sedangkan dalam soal-soal kecil, relativiti norma dapat terjadi. Untuk mengatasi ini, al-Kindī menerima sebahagian pendapat Mu'tazilah dengan membahagi perbuatan baik dan buruk menjadi dua bahagian, iaitu norma absolut yang dapat dicapai akal dan norma relatif yang tidak dapat diketahui melalui wahyu.⁵¹¹

Al-Kindī tidak membincangkan lebih jelas pendapatnya tentang kemampuan akal (perbahasan tentang akal akan di jelaskan pada bab keempat), yang jelas, pada kesimpulannya, ia berpendapat bahawa baik dan buruk itu ditentukan oleh Allah dan tidak dapat diketahui akal. Wahyulah yang menjelaskan semuanya itu kepada manusia.

Mu'tazilah dengan pendekatan rasional di samping nash-nash Al-Qur'ān tampaknya berkembang berdasarkan kenyataan yang terjadi baik di tengah masyarakat Islam maupun msyarakat non-Islam. Interaksi kebudayaan dan pemikiran (falsafah) yang terjadi antara masyarakat Islam dan kalangan non-Islam semakin tinggi intensitinya. Sehingga persoalan-persoalan falsafah yang berkenaan dengan eksistensi manusia dari alam fikiran Yunani menggugat pokok-pokok keyakinan Islam tentang sifat-sifat Allah yang mempunyai kaitan dengan alam semesta dan segala kebaruan yang teradapat di dalamnya, seperti tahu ('ilmu), kemauan (irādah), kuasa (qudrah), berkata (kalām), dengar (samā') dan lihat (basar).

⁵¹¹ AL-Kindī. op.cit.

Sejak pertengahan abad kedua Hijriah atau akhir abad kedelapan Masihi, pokok-pokok keyakinan dalam Islam itu mendapat tentangan yang amat berat dan sulit dicarikan penyelesaiannya, yang pertama-tama menghadapi tentangan itu dan berusaha menjawabnya adalah kelompok Mu'tazilah.⁵¹² Pemikiran falsafah Yunani yang dihadapi itu tidak dapat dijawab dengan hanya menunjuk nas Al-Qur'an dan Hadis. Mu'tazilah berusaha menjawabnya dengan pendekatan rasional dan falsafah pula dengan berlandaskan nas-nas yang ada. Dengan kegiatan semacam ini, Ahmad Amin berpendapat bahawa mereka mempunyai peranan yang besar sekali dalam melawan pendapat-pendapat yang menolak keyakinan Islam.⁵¹³

Menurut pengkaji, al-Kindīlah yang pertama kali mengembangkan falsafah Yunani yang telah disaring melalui proses "Islamisasi"⁵¹⁴ yang pada gilirannya mendorong tumbuhnya ilmu kalam dalam Islam. Falsafah Yunani telah 'diislamkan' dan digunakan oleh Mu'tazilah untuk menangkis serangan-serangan atas Islam. Selain itu, banyak pula orang Yahūdi, Nasrāni, Majūsi, Hindu dan Atheis yang baru masuk Islam sementara fikiran-fikiran mereka masih tetap dipengaruhi agama dan kepercayaan mereka yang lama.

⁵¹² Al-Kindī. op.cit.hlm.232

⁵¹³ Ibid.hlm.236

⁵¹⁴ Al-Kindī. Ibid. Ajaran Mu'tazilah pertama kali berkembang di Basrah atau tepatnya Iraq yang merupakan tempat pertemuan Islam dengan kebudayaan-kebudayaan besar dunia, seperti Yunani, Persia, India dan Cina. Kerananya, struktur kebudayaan masyarakatnya jauh lebih kompleks dibandingkan dengan Tanah Hijaz tempat kelahiran Islam. Iraq di samping itu jauh dari tempat sahabat-sahabat utama berkumpul sehingga Hadis juga sedikit berkembang di sini. Kerana semua itu, pengembangan dan penerapan hukum Islam di daerah ini lebih banyak menggunakan pendekatan 'aqliyah' di samping AlQuran dan Hadis, seperti dilakukan Imam Abu Hanifah. Dalam

Orang-orang yang baru masuk Islam ini kemudiannya membawa persoalan-persoalan yang pernah timbul dalam agama mereka ke dalam Islam, misalnya sikap fatalistik pada agama Hindu dan Budha. Untuk menjawab semua persoalan itu, kelompok Mu'tazilah tampil dengan menggunakan rasional yang merupakan interpretasi mereka terhadap nas-nas Al-Qur'an. Mengingat usaha-usaha Mu'tazilah itu, tidak berlebihan jika Ahmad Amin menyatakan, bahawa hanyalah Allah yang mengetahui bahaya apa yang menimpa umat Islam ketika itu, sekiranya kaum Mu'tazilah tidak tampil membela Islam.⁵¹⁵

Runtuhnya Mu'tazilah setelah berkembang demikian luas sehingga menjadi aliran teologi rasmi dan memberi semangat ke atas kejayaan Islam pada masa-masa awal Daulat Abbasiah⁵¹⁶ merupakan suatu ironi dan tragedi sejarah. Al-Kindi yang berpegang pada faham Qadariyah dengan kebebasan memilih, berkehendak, dan melakukan perbuatan, justru ketika berada pada puncak kejayaan melalui Khalifah al-Ma'mun (198 H/813 M) dan Al-Mu'tasim Billah (218 H/833 M) memaksa ajaran-ajarannya untuk diterima seluruh umat Islam. Pada masa kekhalifahan itulah dimulai *minhat*⁵¹⁷ yang merupakan awal

hal ini lebih jelas, baca: Prof. T.M. Hasbi Ash Sidieqy, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1971.

⁵¹⁵ Ahmad Amin, *Dhuha*, op. cit., hal.206.

⁵¹⁶ Aliran Mu'tazilah dengan cepat berkembang di seluruh dunia Islam mulai pada masa Khalifah Abū Ja'far al-Mansūr. Para khalifah Abbasiah sampai Al-Mu'tasim Billah menyatakan Mu'tazilah sebagai mazhab teologi rasmi. Setelah lumpuhnya Mu'tazilah di Baghdad, Mu'tazilah pindah ke Afrika dan menjadi anutan Daulat Bani Idris dan Daulat Fathimiah. Tentang hal ini lihat, Syed Ameer Ali, op. cit., hal. 168.

⁵¹⁷ *Minhāt* iaitu semacam pemeriksaan (screening) atau lebih tepat bererti pengadil untuk memeriksa keyakinan teologis yang dianuti setiap pejabat pemerintah, kaum ulama, dan para intelektual Muslim. Mereka yang berbeza pendapat dengan Mu'tazilah diberhentikan kerja, dipenjarakan, dan bahkan dihukum mati. Lihat Ahmad Amin, *Dhuha*, op. cit., hal.168.

tumbuhnya kebencian dan dendam dari kalangan umat Islam yang tidak setuju dengan Mu'tazilah.

Ketika Al-Mutawakkil berkuasa sebagai khalifah (232 H/847 M), mulailah masa-masa suram Mu'tazilah. Pejabat-pejabat pemerintah, ulama, dan intelektual dari kalangan Mu'tazilah dipecat dari kedudukannya dan dilarang mengajarkan fahaman Mu'tazilah. Khalifah Al-Mu'tasim Billah (279 H/892 M) dengan legitimasi ajaran Jabariah, bahawa kekuasaan dan segala tindakannya merupakan ketentuan Tuhan, dengan ganas mereka mengejar golongan Mu'tazilah sampai mereka terusir dari Baghdad. Mu'tazilah dinyatakan sebagai bid'ah dan suatu Dewan Ahli Hukum dibentuk untuk meneliti semua fahaman aliran dan buku yang ada. Buku-buku yang berbau Mu'tazilah dimusnahkan, sedangkan pengarangnya ditangkap atau dibunuh.⁵¹⁸ Inilah tragedi dan ironi sejarah yang dilukiskan Ahmad Amin sebagai malapetaka terbesar yang menimpa umat islam yakni dengan berakhirnya Mu'tazilah.⁵¹⁹

Pada saat-saat Mu'tazilah itulah Al-Asy'ari keluar dari Mu'tazilah dan mendirikan sistem teologinya sendiri sesuai dengan kecenderungan sebahagian besar masyarakat Islam yang tidak menyenangi Mu'tazilah sementara belum ada suatu sistem teologi yang teratur untuk menggantikannya yang mendorong Al-Asy'ari pula untuk membentuk teologi baru yang dapat dijadikan pegangan.

⁵¹⁸ Ameer Ali, op. cit., hal. 644-646.

⁵¹⁹ Ahmad Amin, *Dhuha*, op. cit., hal.206.

Dalam perspektif sejarah selanjutnya kemunduran yang dihadapi umat Islam mendapat pengakuan dari Jabariyah, bahwa semua itu telah merupakan takdir Tuhan yang harus dihadapi dan diterima apa adanya. Disamping itu, tasawwuf dan mistisisme berkembang luas yang muncul sebagai reaksi intelektualisme⁵²⁰ masa lalu dan sekaligus sebagai kemunduran yang dialami umat Islam.

Usaha pemuasan kehidupan rohani dengan mendekatkan diri kepada Tuhan melalui tasawwuf memang banyak dari segi positifnya. Tetapi praktiknya banyak menimbulkan keburukan. Penekanan yang terlalu berlebihan pada kehidupan spiritual mengakibatkan pemuka-pemuka Islam lebih sibuk memikirkan rahsia-rahsia Tuhan. Semangat keduniaan mencapai kemajuan semakin hilang. Dalam keadaan ini tasawuf dan mistisisme tidak ada matlamat lain kecuali mengakibatkan kelumpuhan intelektual.⁵²¹

Implikasi selanjutnya adalah hilangnya kepimpinan intelektual dikalangan umat yang mengakibatkan terjadinya perpecahan diantara umat Islam. Konflik politik terus menerus terjadi antara satu kerajaan dengan kerajaan yang lain. Akibatnya, terjadi disintegrasi sosial dan moral yang berimplikasi kepada kebangkrutan ekonomi. Akhirnya, seperti ditulis Hitti keruntuhan ekonomi

⁵²⁰ Philip K.Hitti, *History of the Arabs*, Macmillan, London, 1974, hal.433.

⁵²¹ Ameer Ali, op. cit., hal.685.

mengakibatkan kemerosotan intelektual dan mencekik pemikiran-pemikiran kreatif.⁵²²

Kemunduran yang meliputi hampir keseluruhan aspek kehidupan masyarakat Islam itu mempercepat proses kejatuhan wilayah-wilayah Islam ke bawah kekuasaan asing. Di bawah pimpinan Hulagu Khan, Baghdad ditakluki Mongol tahun 1258. Peperangan dan pembunuhan yang dialami umat Islam mengakhiri kemajuan intelektual di Asia.⁵²³

Sejak masa itu mulailah masa-masa gelap bagi umat Islam. Pendapat bahawa pintu ijtihad telah ditaklid buta menjadi panutan umum. Dalam keadaan ini aliran Jabariyah semakin mendapat tempat di kalangan umat Islam. Jelasnya, seperti ditulis Dr. Binti El Syathi; situasi politik dan keadaan sosial telah menolong suksesnya Jabariyah itu, di masa-masa kemunduran dan keterbelakangan. Hal ini terjadi kerana Jabariyah telah membebaskan manusia dari beban tanggungjawab mengenai apa yang telah terjadi dan apa yang sedang dihadapi. Dia mengajak berserah diri secara total kepada setiap hal yang terjadi.⁵²⁴

Hal itulah yang disesalkan oleh Ahmad Amin. Dalam pandangan Ahmad Amin, sekiranya ajaran Mu'tazilah dijalankan sampai hari ini, kedudukan umat Islam dalam sejarah akan berlainan sekali dengan kedudukan mereka sekarang.

⁵²² Hitti, op cit., hal.486.

⁵²³ Ameer ali, op cit.,hal.573.

Sikap menyerah pada nasib; membuat umat Islam lemah; faham fatalisma melumpuhkan mereka, sedangkan sikap tawakkal membuat mereka sentiasa dalam keadaan statis.⁵²⁵ Umat kehilangan harga diri dan kemerdekaan, terjadilah proses pembinaan (decay) dalam kebudayaan Islam.

Demikianlah kondisi umat Islam sampai akhir abad ke 19. Interaksi dengan kemajuan tamadun barat tidak pernah sepi menciptakan konflik-konflik yang merangsang kesedaran para pemikir dan pemuka Islam. Tumbuhlah usaha memperbaiki keadaan umat Islam melalui idea-idea dan berbagai gerakan pembaruan yang dipimpin Muhammad Ali Pasya, Al-Tahtawī, Jamaluddīn Al-Afghānī, Muhammad Abduh, Rasyid Ridhā, dan lain-lain. Mereka menyerukan dibukanya kembali pintu ijtihad, dan menumbuhkan semangat berfikir dan bekerja keras seraya membuang sikap taklid, fatalistis, dan apatisisme di kalangan umat.

Panggilan ijtihād merasakan penolakan terhadap sikap fatalistis dan taklid pengekoran pada suatu ketentuan tanpa hujjah yang jelas atau tanpa penggunaan akal menceminkan adanya sikap baru dikalangan pemikir dan pemimpin Islam dalam menjawab berbagai tentangan baik dari dalam maupun dari luar Islam. Sebab, sesungguhnya timbul semangat ijtihad didorong oleh kepercayaan dan kemampuan akal. Di samping itu tumbuh pula kesedaran dan keyakinan bahawa antara akal dan iman terdapat pertentangan. Akal memberi makna yang jelas

⁵²⁴ Dr. Binti El Syathi, *Qur'ān dan Kebebasan Irādāt ('Freewill')* terjemahan Abd. Rahman Zainuddin M.A., Hudaya, Jakarta, 1970, hal.22.

⁵²⁵ Ahmad Amin, *Dhuha*, hal.207.

bagaimana manusia seharusnya memberikan jawapan kepada setiap tentangan, dan iman berfungsi mendorong dan membimbing akal.⁵²⁶

Demikianlah, dengan sikap seperti itu muncul berbagai fikiran dan gagasan; usaha dan tindakan yang berlandaskan jawapan akal yang menilai tantangan dan realiti, kepada iman yang menuntut kesedaran teologis. Semua jawapan itu bertujuan mengaktualisasikan ajaran Islam dan sekaligus memperbaiki kondisi masyarakatnya. Itulah yang kemudian menjadi dasar teologis munculnya pembaruan pandangan falsafah, reorganisasi sosial, budaya, pendidikan, ekonomi, politik dan sebagainya.

Pembaruan dan perubahan itu akan menimbulkan perubahan struktural dan kerana jawapan yang harus diberikan masa ini lebih banyak disebabkan tentangan dari tamdun Barat, maka hal-hal yang dapat menciptakan perubahan struktur mesti dijaga supaya tidak menjurus kepada sekularisasi kesedaran masyarakat Islam itu sendiri. Tentangan yang muncul boleh jadi dapat dijawab atau diatasi, tetapi hal itu tidak semestinya merobohkan keimanan kepada Tuhan.

Meskipun demikian, usaha memberikan jawapan atas semua tentangan dengan mengaktualisasikan ajaran-ajaran Islam menciptakan kondisi baru masyarakat Islam menimbulkan masalah cukup rumit. Sebab, betapapun ada keserasian antara idea dan tuntutan proses, usaha pembaruan Islam tetap tidak terlepas dari ketegangan falsafah yang melekat pada setiap agama.

⁵²⁶ Taufik Abdullah, "*Aspek Reformasi Islam di Indonesia*", dalam buletin Yaperna 7, Jakarta, Juni

Menurut pengkaji, adanya antara dosa dan pahala dalam menilai fikiran dan tindakan menyebabkan perumusan tentang adanya kesesuaian antara akal dan iman tidak sentiasa mampu menampung seluruh jenis penghayatan agama. Dosa dan pahala adalah kategori yang sangat sensitif kerana menyangkut salah satu agensi kepercayaan kepada yang transenden. Oleh sebab itu, usaha pembaruan itu bahkan dapat merupakan sumber baru konflik intelektual dan sosial dan munculnya lapisan baru dalam orientasi penghayatan agama.⁵²⁷

Dalam kerangka itulah dapat dilihat masih berlanjutnya sampai sekarang perdebatan baik di antara para pembaru Islam sendiri maupun dengan umat Islam keseluruhan tentang gagasan dan tindakan-tindakan yang merupakan jawapan itupun bersifat sementara kerana realiti yang diciptakannya akan menimbulkan masalah dan tentangan-tentangan baru pula. Di sini pembaruan itu perlu dilakukan secara terus-menerus.

Telah diterangkan bahawa, masalah kebebasan dan keterpaksaan manusia berakar pada persoalan-persoalan metafizik yang menyangkut bagaimana sesungguhnya kedudukan manusia di hadapan kekuasaan Tuhan dan di tengah lingkungannya. Dengan demikian, sebenarnya masalah itu berkenaan dengan usaha perumusan yang lebih tegas tentang etik fitrah kemanusiaan. Dalam hal ini, Jabariyah sampai kepada perumusan bahawa manusia adalah makhluk yang serba terpaksa dan hidup sesuai dengan takdir dan kemauan Tuhan. Sebaliknya

75, hlm.4.

⁵²⁷. Taufiq Abdullah, *Aspek Reformasi Islam di Indonesia*, op.cit

Qadariyah merumuskan manusia dalam kebebasan dan kemerdekaan untuk berbuat dan berkehendak.

Adanya kedua kutub yang bertolak belakang itu selain disebabkan nas-nas Al-Qur'an yang kelihatan bertolak belakang – kerana hanya dilihat dari satu segi dan terlepas dari konteks keseluruhan – dan perbezaan pengalaman historis, sosiologis, dan kultural juga kerana perbezaan persepsi dalam melihat esensi fitrah manusia itu sendiri. Kenyataan bahawa manusia sebagai makhluk dimensional⁵²⁸ membuka kemungkinan untuk melihat manusia sebagai simbol kebebasan dan kemerdekaan sesuai dengan kesempurnaan sifat roh Allah yang dimilikinya. Atau sebaliknya, sebagai simbol kerendahan, keterpaksaan dan stagnasi.

Kombinasi kedua hal yang berlawanan dalam diri manusia itu menimbulkan gerak dialektis dan pergumulan terus-menerus antara kedua kutub yang berlawanan.

Sebagai realiti dialektis manusia sentiasa terlibat dalam pergumulan dengan dirinya sendiri, kekuatan transenden, dan bahkan dengan realiti sosial yang dihasilkannya. Buah pergumulan itu adalah pola tindakan atau fikiran yang merupakan usaha mencari perimbangan yang “tepat” dan “benar” antara keMaha-mutlakan Tuhan dengan kemungkinan kemerdekaan dan kebebasan manusia. Dinamika Islam sesungguhnya terletak pada upaya mencari perimbangan itu,

⁵²⁸ Menurut Syari'ati, manusia merupakan gabungan dari hal-hal yang kontradiktif iaitu Allah dan setan atau roh suci dan lempung busuk. Agar lebih jelas, baca, Ali Shari'ati, *Tentang Sosilogi Islam*, alih bahasa Hamid Algar dan Syaifullah Mahyuddin, Ananda, Yogyakarta, 1982, terutama 85-91 dan 113-125.

sedangkan sumber stagnasi Islam berpokok pada keyakinan bahawa modus yang ada abadi sifatnya.

Berdasarkan kenyataan di atas, fahaman Jabariyah menciptakan situasi yang berlawanan baik dengan realiti dialektis manusia maupun realiti sosial yang dihasilkan manusia itu sendiri. Terjadilah pelarutan eksistensi manusia ke dalam situasi kepasrahan total kepada kekuatan transenden – yang diyakini mutlak – dan realiti sosial yang dalam kacamata faham ini, juga hasil ketentuan dan perbuatan yang transenden. Dengan kata lain, di sini bukan hanya Tuhan menjadi satu-satunya kekuatan determinan atas manusia tetapi juga realiti yang ada. Akibatnya, tidak berlebihan determinisme sosial dan determinisme sejarah yang parah. Manusia tidak lagi menciptakan lingkungan dan sejarahnya sendiri, tetapi justru dialah yang dibentuk oleh lingkungan dan sejarahnya.⁵²⁹

Manusia memang tidak sempurna, tetapi sebagai khalifah Tuhan di muka bumi ia dituntut dan diberi kesempatan untuk sentiasa menyempurnakan dirinya. Wahyu Al-Qur'ān tidak lain dimaksudkan untuk memperbaiki kemanusiaan guna mencapai kesempurnaan. Kerana itu, dengan Tuhan dan hanya kerana Allah manusia mencapai aktualisasi dirinya. Dan aktualisasi dirinya itu pada gilirannya terwujud dalam hubungannya dengan masyarakat, lingkungan, dan sejarahnya. Di sinilah fitrah manusia tidak terlepas dari seluruh totaliti semesta dan Tuhan.

⁵²⁹ Syari'ati, op.cit

Pada hakikatnya Islam datang untuk membebaskan dan memerdekakan manusia. Melalui kalimah syahādat – sebagai rukun Islam pertama – manusia dituntut untuk melepaskan ketergantungannya kepada kekuatan lain yang dapat menjadi tuhan-tuhan dan sekaligus hanya mengakibatkan diri satu-satunya kepada Allah. Begitu juga jika dilihat pada rukun Islam lainnya – salat, puasa, zakat, dan haji – semuanya bertujuan membebaskan manusia baik dari kekuatan hawa nafsu maupun dari materi atau bentuk-bentuk kejasmanian lainnya guna mendekatkan diri dan mengikatkannya hanya kepada Allah.

Di sinilah manusia itu sesungguhnya terus-menerus melakukan pembebasan tanpa batas. Pembebasan dari keterpaksaan dalam dirinya sendiri dan realiti lingkungan yang ada menuju kepada Allah. Dengan upaya seperti inilah manusia akan mampu menjadi pencipta “diri” dan sejarahnya.

3-4 : MANUSIA SEBAGAI MAKHLUK BERAKHLAK

Pemikiran al-Kindī tentang etika terdapat dalam kitabnya "*al-Rasā'il al-Kindiyyah*". Kitab tersebut merupakan huraian suatu mazhab dalam akhlak yang bahan-bahannya ada yang diambil dari Plato dan Aristotles yang disesuaikan dengan ajaran Islam menurut konsepsi pemikiran al-Kindī.

Dalam konsepsi al-Kindī, etika atau akhlak adalah "suatu sikap mental (*hālun li'n-nafs*) yang mendorong manusia untuk berbuat"⁵³⁰.

Kedadaan atau sikap jiwa ini terbahagi kepada dua, iaitu: yang berasal dari watak (temperamen) dan yang berasal dari kebiasaan dan latihan⁵³¹. Atau dengan kata lain, tingkah laku manusia itu mengandungi dua unsur, iaitu: unsur watak naluri dan unsur usaha melalui kebiasaan dan latihan⁵³².

Etika Muslim itu bersifat dua dimensi, dimensi pertama didasarkan atas Qur'ān dan Hadīs, yang di dalamnya kita dapati suatu kepercayaan akan hari pembalasan, dan pada hari tersebut perbuatan-perbuatan yang saleh akan memiliki erti

⁵³⁰ Al-Kindī, *al-Rasā'il al-Kindiyyah*, op.cit.hlm.139.

⁵³¹ *Ibid*

⁵³² *Ibid*. Lihat juga, M.M.Syarif, M.A, *Para Failosuf Muslim*, Penerbit Mizan, Bandung, 1985, hlm.38. Kitab ini ditulis dalam bahasa Inggris dengan tajuk, *History of Muslim Philosophy*, Otto Horrassowitz, Weisbaden, 1963

yang sangat penting. Etika dipandang sebagai perintah-perintah Ilahi yang diwahyukan kepada ummat manusia melalui nabi-nabi, berakhir pada Muhammad sebagai nabi penghabisan. Suatu penyimpangan terhadap perintah-perintah Ilahi ini akan mendapat hukuman dengan tindakan-tindakan yang paling keras.

Dimensi kedua dibangun atas pandangan bahawa peribadi manusia di hadapan hukum memiliki nilai yang tidak dapat dikurangi, yang berasal dari Tuhan, Yang Maha Pencipta sebagai pemegang keseimbangan keadilan.

Oleh kerana itu di dalam literatur etika Muslim, kita menemukan legalisme secara berdampingan, yang menurut pendapat pengkaji, ianya menghambat perwujudan keperibadian manusia seutuhnya, juga merintang humanisme yang berlandaskan kepada konsep kebebasan atau emansipasi fikiran⁵³³. Sebagai perwujudan keperibadiannya, banyak orang Muslim yang merasa bahawa apa yang ditetapkan dalam hukum secara keras, tidak selamanya berguna untuk pembinaan moral yang tinggi dan mulia, yang sentiasa dicari dalam setiap kearifan⁵³⁴. Prinsip-prinsip moral yang didambakan lahir dari pengalaman-pengalaman lingkungannya yang terasing, atau yang berasal dari literatur etika Yunani⁵³⁵.

⁵³³ Mutawwali Al-Sya'rāwī, *Al-Akhlaq fī'l Islam*, Maktabah Al-'Arabiyyah, Kairo, 1986, hlm.32-37

⁵³⁴ Lihat umpamanya, Abu'l Hasan al-Mawardi (meninggal 450 H./1050.M), *Adāb ad-dunyā wa'l-dīn*, edit oleh, M.al-Saqqa. Kairo, 1955, hlm.11

⁵³⁵ *Ibid*

Pemikiran etika Yunani telah sampai kepada orang-orang Arab baik secara lisan⁵³⁶ maupun dalam bentuk tertulis melalui terjemahan. Pada masa al-Kindî, karya-karya etika yang telah diterjemahkan tidak begitu banyak jumlahnya. Meskipun demikian, bekas-bekas pengaruh Yunani tetap mewarnai, pemikiran etika al-Kindî, ini terbukti dari keseluruhan tulisan-tulisannya masih ada mengenai perkara ini. Sudah tentu hal ini menurut al-Kindî menyangkut masalah pokok dan menunjukkan tradisi Yunani dan Islam dalam suatu kerangka yang logik.

Dari dua belas tulisan al-Kindî mengenai etika umum⁵³⁷, hanya ada dua buah yang lengkap sampai kepada kita. Kedua tulisan ini apabila dilengkapi dengan beberapa catitan *yang dipilih (al-Muntakhab)*, beberapa buah nota berupa catitan, peribahasa dan pragraf-pragraf pilihan dari karya-karya etikanya yang hilang, secara keseluruhan akan menjadi satu-satunya sumber pengambilan bagi kita⁵³⁸.

Suatu ciri yang menonjol daripada bahan-bahan tulisan yang kita miliki dari karya al-Kindî, adalah perbezaan yang nyata dari pangkal fikiran etika yang lazim ada di kalangan pemikir Muslim pada zaman al-Kindî tersebut. Kelihatannya semua

⁵³⁶ Pierre Thillet, *Sagesse greque et philosophie Musulmane. Les Mardi de Dâr al-Salâm, Sommaire*, 1958, hlm. 60. Juga, Sulaiman Duniâ, *al-Taḥkîr al-Falsafî al-Islâmî*, *op.cit.* hlm.92

⁵³⁷ Sulaiman Duniâ, *al-Taḥkîr al-Falsafî al-Islâmî*, *Ibid*, hlm. 56

⁵³⁸ Abd al-Rahman Wali Shah, *al-Kindî wa Ârâuhû al-Falsafîyyah*, *op. cit.* hlm.139

bahan-bahan itu didasarkan atas literatur Hellenistik populer yang rumit sesuai dengan yang sampai sekarang dikenal sebagai gaya literatur Arab⁵³⁹. Ini tidaklah berarti bahawa al-Kindi terlupa akan soal penting, mengenai kemahuan bebas melawan determinisme, yang pada masa itu ramai kalangan memperdebatkannya antara para pengikut Mu'tazilah pada satu pihak dan orang-orang Muslim ortodoks⁵⁴⁰ di pihak lain.

Al-Kindi menulis sebuah buku *Tentang Bukti Bahawa Semua Perbuatan-Perbuatan Yang Maha Pencipta itu Benar*, yang diduga memuat idea-idea garis pemikiran Mu'tazilah: iaitu mendokong teori bahawa Tuhan hanya berbuat apa yang paling baik (*al-aṣṭah*). Lagi pula metodenya yang berorientasikan Yunani, tidak bertentangan dan bercanggah dengan kedudukan etikanya sebagai penganut Mu'tazilah⁵⁴¹. Sesungguhnya hal itu memperkuat kedudukannya kerana penganut-penganut Mu'tazilah bertolak dari prinsip Yunani bahawa nalar atau akal adalah benar⁵⁴².

Para failasuf Muslim Arab membahagi kearifan menjadi dua cabang iaitu;

⁵³⁹ M.M. Syarif, *History of Muslim Philosophy*, *op.cit*, hlm. 198

⁵⁴⁰ *Ibid*

⁵⁴¹ Abd al-Rahman Wali Shah, *al-Kindi Wā Araūhū al-Falsafiyah*, *op.cit*, hlm. 192

⁵⁴² *Ibid*

teoritis dan praktis⁵⁴³. Teoritis diarahkan kepada kepastian pengetahuan tentang segala hal yang eksistensinya tidak tergantung atas manusia. Sedang yang praktis diarahkan kepada perumusan berbagai pendapat dan perbuatan yang benar, dan dapat meyakinkan manusia untuk melakukan kebaikan⁵⁴⁴. Kerana berhubungkait dengan perbuatan-perbuatan, maka etika termasuk pada cabang yang kedua⁵⁴⁵. Namun aturan ini tidak membuat para failasuf penganut cabang pertama merasa tersinggung.

Dalam tulisannya *De Quinque Essentiis*, al-Kindī juga membahagi ilmu falsafah menjadi dua cabang, iaitu teoritis (*'ilm*) dan praktis (*'amal*)⁵⁴⁶. Al-Kindī membenarkan pembahagian itu berdasarkan dikhotomi sifat jiwa (*soul's nature*) menjadi jiwa yang berakalbudi (*intellectual*) dan jiwa yang dapat terinderai (*sensible soul*)⁵⁴⁷. Falsafah praktis itu disesuaikan dengan jiwa yang dapat terinderai, dan kemudian dibahagi menjadi beberapa ilmu pengetahuan, yang menurut al-Kindī tidaklah pantas menyebutkannya satu persatu dalam suatu tulisan yang dicurahkan kepada ilmu pengetahuan teoritis⁵⁴⁸.

⁵⁴³ Al-Kindī, *al-Rasā'il al-Kindīyyah*, Jilid II, hlm. 8. Juga al-Fārābī, *Ihṣā' al-'Ulūm*, ed. Angel Gonzales, edisi 2, Madrid, 1953, hlm. 67. Juga, Ibn Sīnā, *Fī taqṣīm al-'ulūm al-'aqliyah* dalam *Tis'u Rasā'il*, hlm. 105-106

⁵⁴⁴ Al-Kindī, *ak-Rasā'il al-Kindīyyah*, , Ibid

⁵⁴⁵ *Ibid*

⁵⁴⁶ *Ibid*

⁵⁴⁷ *Ibid*

⁵⁴⁸ George N. Atiyeh, *al-Kindī: the Philosopher of the Arabs*, op.cit. hlm. 149

Dengan demikian tidak ada alasan untuk tidak menduga bahawa ilmu-ilmu pengetahuan praktis mencakup ilmu etika, iaitu mengkaji tentang perbuatan manusia sebagai individu, sebagai anggota keluarga dan sebagai anggota masyarakat⁵⁴⁹. Ada di antara mereka yang memasukkan Hukum Ilahi Muslim dan Kenabian sebagai ilmu pengetahuan keempat, tetapi (selama) al-Kindi masih berkepentingan, adalah salah kalau kita menduga bahawa beliau pernah mempertimbangkan ilmu pengetahuan Hukum dan Kenabian sebagai suatu cabang ilmu pengetahuan politik⁵⁵⁰.

Menurut pengkaji, apabila al-Kindi pernah melakukannya, maka beliau merupakan orang Muslim pertama yang berbuat demikian.

Seperti telah kita ketahui, al-Kindi menganggap bahawa matlamat terakhir falsafah terletak pada hubungannya dengan akhlak⁵⁵¹, sedang matlamat failasuf adalah untuk mengetahui kebenaran dan kemudian berbuat sesuai dengan kebenaran tersebut⁵⁵². Dengan demikian ke'arifan, perbuatan dan renungan sebagai aspirasi tertinggi manusia terpadu dalam dirinya, tanpa menyamakan pengetahuan dan

⁵⁴⁹ Al-Kindi: *al-Rasa'il al-Kindiyyah*, Jilid II, hlm. 12

⁵⁵⁰ *Ibid*

⁵⁵¹ *Ibid*

⁵⁵² *Ibid*

kebajikan seperti yang dilakukan oleh Socrates⁵⁵³.

Agaknya pandangan al-Kindi dalam hal ini mendekati gagasan Sophia, iaitu failasuf Stoic. namun ianya memiliki satu perbezaan besar, iaitu kebajikan dan renungan tidak mesti dicari dari kepentingan sendiri, tetapi sekedar sebagai suatu asas untuk mencapai kebahagiaan manusia dalam mengenal Tuhan⁵⁵⁴. Oleh kerana maksud ilmu pengetahuan etika adalah untuk memperoleh kebajikan dan menghindari kebinasaan.

Pengetahuan tidak hanya untuk membezakan antara Kebaikan dan Keburukan, tetapi turut membantu memelihara kemurniaan jiwa yang merupakan satu-satunya cara untuk menyatukan kedua hal tersebut⁵⁵⁵ dengan cahaya Sang Pencipta sehingga tercapai kebahagiaan yang sejati. Dikaji secara khusus, falsafah adalah suatu peniruan Sang Pencipta yang arif dan benar, oleh kerana itu dengan meniru-Nya, kita merasa lebih dekat kepada-Nya⁵⁵⁶.

⁵⁵³ Sulaiman Dunia, *Al-Tafkir al-Falsāfi fil Islam*, op.cit. hlm. 87

⁵⁵⁴ Al-Kindi, *al-Rasā'il al-Kindiyah*, op.cit. hlm. 98

⁵⁵⁵ *Ibid*

⁵⁵⁶ *Ibid*, hlm.278, disebutkan bahawa "Plato membandingkan kemampuan (faculty) cepat marah pada manusia dengan seekor babi, nafsu dengan seekor anjing dan yang berakalbudi dengan seorang raja. Orang yang membiarkan cepat marahnya menguasainya adalah seperti seekor babi. Ianya seperti seekor anjing jika membiarkan nafsunya menguasainya. Tetapi yang dikendalikan oleh nalar (akal) dan cenderung kepada berfikir, membezakan, mengetahui realiti, menyelidiki untuk mengungkap misteri-misteri ilmu pengetahuan, adalah seorang yang saleh, kerana hal-hal yang melukiskan Tuhan atau yang dipandang berasal daripadaNya adalah: ke'arifan, kekuatan, keadilan, kebaikan, keindahan

Yang menarik pada teori al-Kindi adalah tentang kecenderungan alami manusia untuk berbuat kebaikan. Al-Kindi berpendapat bahawa kerana ada hakikat ke-Ilahian dalam fikiran manusia, maka manusia lebih cenderung untuk berbuat kebaikan, sedang keburukan tidak sesuai dengan sifat manusia. "Apa yang benar adalah sifat sejati manusia, sedangkan apa yang buruk hanyalah suatu aksiden (*accident*)⁵⁵⁷. Keburukan timbul dari kemenangan nafsu atas nalar (akal). Dalam konflik yang bersumber pada bermukimnya jiwa dalam badan manusia, maka ilmu pengetahuan akan membantu kita untuk menjaga agar pemberontakan hebat indera-endera kita tetap terkendalikan.

Oleh kerana itu kebajikan timbul dari perbuatan lahiriyah manusia: iaitu menjaga nafsu-nafsu agar supaya tetap terkendali dan terkawal pada diri manusia, agar sifat manusia berjalan di atas arah yang benar. Oleh kerananya kebajikan dan kejahatan adalah perbuatan-perbuatan ikhlas manusia⁵⁵⁸. Kebaikan adalah sebuah pilihan di antara dua hal menjadi diri kita sendiri atau menjadi serupa dengan haiwan.

dan kesalehan. Dan manusia dalam keadaan kemampuan yang ada untuk mencoba sebagai atribut itu dalam batas-batasnya sendiri".

⁵⁵⁷ Abu Sulayman As-Sijistāni, *al-Muntakhab Shiwan al-Hikmah*, Vol.60, MS.Koprulu, Istambul, tanpa tahun, hlm.902

⁵⁵⁸ Pendapat al-Kindi tersebut banyak dipebincangkan oleh para ilmuwan Islam berhubung kedua sifat manusia, iaitu kebajikan dan kejahatan. Lihat, Muhammad 'Abduh, *Aqidat al-Muslim*, Dar al-Ma'arif, Kairo, 1991, hlm.12. Juga, al-Ghazzālī, *Ethic of al-Ghazzālī* dan *The Mysteries of the Human Soul*. Ed.Abdul Qayyum Hazarvi, New Anarkali, Lahore, Pakistan, 1981

Ini juga merupakan suatu pilihan nilai-nilai pada diri manusia⁵⁵⁹

Pendapat Plato mengenai alam semesta menjadi dunia intelektual dan fenomenal yang diubahsuai oleh al-Kindī, akan memberi peluang kepada al-Kindī untuk menilai dunia intelektual dan pemilikan-pemilikan spiritual sebagai satu-satunya hal yang benar selesa serta bahagia yang patut mendapat sesuatu pertimbangan. Menurut al-Kindī, kita berdiam di dunia fenomenal ini sementara (fanā)⁵⁶⁰ sahaja, ini adalah suatu perjalanan ke dunia abadi⁵⁶¹.

Orang yang paling menyedihkan menurut al-Kindī, adalah orang yang lebih menyenangi benda-benda material daripada yang spiritual, pada hal material itu, di samping sifatnya yang cepat musnah, juga menghalangi perjalanan kita ke dunia spiritual. Manusia hendaknya menyertakan segala sarana untuk melindungi dirinya terhadap segala kejahatan manusia, dan juga mesti berusaha menuju ke puncak kebajikan tertinggi manusia, iaitu ke pengetahuan yang dapat melindungi dirinya terhadap penyakit-penyakit spiritual dan jasmaniah, dan memperoleh kebajikan-kebajikan manusia, yang pada hakikatnya adalah dasar daripada kebaikan⁵⁶².

⁵⁵⁹ Al-Kindī: *al-Rasā'il al-Kindiyyah*, *op.cit.* hlm. 76

⁵⁶⁰ Al-Kindī berkata: "Apakah tidak engkau ketahui bahawa kau manusia yang tidak tahu bahawa tinggalmu di dunia hanyalah untuk sementara sahaja, dan kemudian engkau melewati ke dalam dunia yang sebenarnya di mana engkau tinggal selama-lamanya" Lihat, Al-Kindī, *al-Rasā'il al-kindiyah*, Jilid I, hlm. 280

⁵⁶¹ *Ibid*

⁵⁶² *Ibid*, hlm.64

Walaupun demikian, apabila al-Kindī melukiskan kebajikan, beliau melihatnya kurang menyuarakan dunia akhirat. Kebajikan-kebajikan manusia nampaknya sangat meliputi fikirannya tetapi tanpa melenyapkan erti penting dan nilai kebajikan-kebajikan Ilahi⁵⁶³. Jalan menuju kebahagiaan duniawi, katanya, adalah mengurangi sebanyak mungkin semua pemilihan hal-hal lahiriyah yang hanya menyebabkan kesedihan, dan jalan menuju kebahagiaan ukhrawi adalah dengan mengenal Tuhan dan melaksanakan amal perbuatan yang kita ketahui membawa diri kita lebih dekat kepada-Nya⁵⁶⁴.

Sekarang, jikalau prinsip-prinsip utama etika al-Kindī bersifat Platonis dan Islami, maka unsur-unsur konsep kebajikannya adalah Aristoteles. Beliau melukiskan kebajikan sebagai suatu "sifat manusia yang patut dipuji"⁵⁶⁵, dan ia menerima empat kebajikan Plato, yakni kearifan, keberanian, pengendalian hawa nafsu dan keadilan. Tiga yang pertama adalah kebajikan jiwa, ertinya kebajikan-kebajikan itu merupakan perbuatan-perbuatan yang selaras dalam jiwa itu sendiri. Yang keempat adalah satu "aktiviti jiwa di luar badan", yang dapat diduga bererti suatu aktiviti dalam masyarakat, kerana keadilan menunjukkan perbuatan-perbuatan manusia yang selaras dalam lingkup hubungan-hubungan sosial. Lagi pula, kalau al-Kindī menunjuk

⁵⁶³ George N. Atiyeh, *al-Kindī: the Philosopher of the Arabs*, op.cit, hlm.98

⁵⁶⁴ al-Syahrastānī, *al-Muntakhab*, op.cit.

⁵⁶⁵ al-Kindī, *al-Rasā'il al-Kindiyyah*, jilid1, hlm.117

keselarasan kegiatan-kegiatan semua unsur dalam jiwa dan hubungannya satu sama lain, maka ia menggunakan istilah keseimbangan (*i'tidāl*) dan bukan keadilan (*'adl*)⁵⁶⁶.

Bagi al-Kindī istilah '*adl*' itu dimaksudkan untuk mencari sifat-sifat jalan tengah yang baik, ertinya mencari keseimbangan (*i'tidāl*) yang berasal dari sifat jalan tengah (*'adl*) tersebut⁵⁶⁷. "Sifat jalan tengah ditemukan dalam semua hal, dan merupakan esensi kebenaran (*al-tab' al-haqīqī*), kerana aksiden-aksiden adalah penyimpangan dari sifat jalan tengah antara ekstrim kelebihan dan ekstrim kekurangan.

Sifat tengah ini menuntut kemampuan untuk dapat membeza-bezakan, bukan untuk mengurangi kebenaran-kebenaran yang bermanfaat atau yang cenderung kepada kebohongan, seperti kejahatan, kelicikan, penipuan dan lain-lain. Jalan tengah bagi kemampuan syahwat maksudnya bukan kerana kekurangan makan dari yang dihajatkan untuk dapat mempertahankan orang tetap hidup, atau kelebihan makan sehingga menjadikan orang sakit dan jiwanya tidak mampu menjalankan kewajipan-kewajipannya yang mulia⁵⁶⁸.

⁵⁶⁶ al-Syahrastānī, *al-Muntakhab*, *op.cit*, hlm. 73

⁵⁶⁷ Ibid, hlm. 176

⁵⁶⁸ Ekses kebajikan dan kemampuan cepat marah oleh al-Kindī dibahagi menjadi tiga bahagian, iaitu: ketamakan akan makanan dan minuman, ketamakan akan hubungan seksual dan ketamakan akan material. Lihat, *al-Rasā'il al-Kindiyyah*, hlm. 178

Sifat tengah bagi jiwa yang bernafsu amarah bukanlah kepengecutan, seperti mengabaikan cacat tubuh dan mengabaikan perlindungan diri terhadap mara bahaya, atau melampaui batas dalam mengambil milik orang lain, atau jatuh menjadi korban kemarahan, kebodohan dan kemurkaan⁵⁶⁹. Sedang yang sejati dalam diri kita adalah kearifan, keadilan, pengendalian hawa nafsu dan keberanian⁵⁷⁰. Sebaliknya, meskipun terdapat dalam diri kita, ini hanya menghajatkan aksiden-aksiden yang pada dasarnya tidak termasuk pada kita⁵⁷¹.

Selanjutnya al-Kindi menggunakan idea Aristoteles lainnya, iaitu, objek-objek kecintaan dan kebencian kita, tergantung pada kebiasaan dan penggunaan yang berulang. Bagaimana kita mengembangkan kebiasaan untuk berbuat saleh? Jawapan al-Kindi tentang hal ini, dihubungkannya dengan apa yang ia terima dari tradisi Hellenistik.

Pada penjelasan yang lalu, kita telah melihat pengaruh pemikiran Hellenistik terhadap karya al-Kindi, terutama dalam hal etika menurut konsepsi pemikiran al-Kindi. Meskipun al-Kindi berusaha merubah matlamat kebajikan agar tetap bersesuaian dengan pandangan Islam, namun bentuk dan isi tulisan-tulisan etikanya, tetap Hellenistik. Dengan sejumlah dialog, sebuah risalah dan sebuah himpunan dialog

⁵⁶⁹ Ekses keberanian adalah terburu-hawa nafsu dan ketergesah-gesahan. Lihat, *al-Rasā'il al-Kindiyyah*, Jilid I, hlm. 178

⁵⁷⁰ Ibid

⁵⁷¹ *Al-Muntakahab*, jilid, II, hlm. 63

Socrates kita dapat membuktikan kebenaran ini dengan nyata⁵⁷².

Dialog merupakan kebiasaan umum dalam literatur Arab moden dan klasik, yang kemudian oleh orang-orang di Timur sering digunakan sebagai suatu aturan umum. Himpunan dialog-dialog yang ditinggalkan al-Kindi untuk kita, bukanlah semacam pepatah-pepatah jenaka sebagai ciri kebanyakan pepatah populer Arab, tetapi merupakan nasehat-nasehat kepada manusia untuk perbaikan diri dan pemuliaan jiwanya⁵⁷³.

Dialog-dialog al-Kindi bersifat humanistik sebagai penekanan terhadap erti kebaikan dan perbuatan-perbuatan adil terhadap manusia. Beberapa contoh dari dialog-dialog al-Kindi adalah : *Ia yang mencari keadilan untuk suatu hukum, agar supaya dapat dibela dengan baik. Ia yang membawakan dirinya dengan tulus tiada yang terlupakan olehnya. Kejujuran adalah perisai perlindungan. Penghianatan oleh teman-teman adalah jenis kebangkrutan yang paling buruk*⁵⁷⁴.

Karya al-Kindi, *Tentang Cara-cara Menghalau Kesedihan* adalah satu-satu karya etika al-Kindi yang masih lengkap sampai kepada kita. Tajuk perbahasannya

⁵⁷² George N. Atiyeh, *Al-Kindi: the Philosopher of the Arabs*, op.cit. hlm. 120

⁵⁷³ *Ibid*

⁵⁷⁴ *Ibid*

berpusat pada perbicaraan mengenai kesedihan, sifat, sebab-sebab dan cara-cara untuk mencegah datangnya kesedihan⁵⁷⁵.

Dalam bahagian pertama yang merupakan penjelasan kepada umum, al-Kindi menjelaskan sebab-sebab kesedihan. Kesedihan merupakan kesakitan psikologi, kerana diakibatkan oleh hilangnya sesuatu yang berharga dari hati seseorang. Kesedihan itu lazim dihadapi oleh semua manusia, kerana kita semua mencari dan menginginkan hal-hal yang pada dasarnya tunduk kepada benda-benda lahiriyah dan mudah musnah⁵⁷⁶.

Kesedihan bersumber pada keinginan akan sesuatu yang sukar dicapai, juga pada keinginan akan benda-benda yang menyenangkan untuk dimiliki, kemudian diikuti oleh perasaan duka cita apabila kita gagal untuk memperolehnya⁵⁷⁷.

Untuk menghindari kesedihan, kita hendaknya memandang ke atas, kepada alam benda-benda yang bersifat akali⁵⁷⁸. Selain daripada itu hendaknya membatasi keinginan-keinginan dan objek-objek kecintaan kita kepada benda-benda yang benar-benar mempunyai makna penting, yang tidak dapat terhancurkan dan yang selalu

⁵⁷⁵ Al-Kindi, *op.cit*

⁵⁷⁶ *Ibid*

⁵⁷⁷ *Ibid*

⁵⁷⁸ *Ibid*

menyertai kita. Kita juga hendaknya memelihara keseimbangan spiritual tertentu dengan cara membatasi obyek-obyek keinginan kita pada apa yang mungkin dapat dicapai, dan juga dengan cara mengurangi rasa pengharapan akan benda-benda yang kita inginkan dan rasa duka cita atas kehilangan benda-benda tersebut⁵⁷⁹.

Kita hendaknya menyadari bahawa kesedihan itu adalah akibat perbuatan-perbuatan kita sendiri, atau akibat kekuatan-kekuatan tertentu yang berada di luar kemampuan kita.

Kita hendaknya menyadari bahawa kesedihan itu adalah akibat perbuatan-perbuatan kita sendiri, atau akibat kekuatan-kekuatan tertentu yang berada di luar kemampuan kita. Jika berada dalam jangkauan kemampuan kita, kita harus menjauhkan diri dari perbuatan-perbuatan semacam itu kerana akan mengakibatkan kesedihan. Seandainya kita melampiaskan nafsu-nafsu kita, maka kita akan kehilangan kebebasan dan berbuat bodoh atas diri kita.

Sekarang jika sebaliknya, kesedihan adalah akibat dari perbuatan-perbuatan yang berada di luar kemampuan kita, maka dengan menyadari bahawa apa yang tunduk kepada proses pembentukan dan pemusnahan tidak akan bertahan selamanya kita dapat memperpendek lama waktunya. Lagi pula, orang hendaknya tidak pernah merasa sedih kalau mungkin baginya untuk berpuas hati .

⁵⁷⁹ Al-Kindi, op.cit

Al-Kindi kemudian melanjutkan, dalam bahagian kedua, dengan memberikan nasehat praktis. Nasehat terbaik untuk menghindari kesedihan - demikian saranannya adalah dengan mengingat kesedihan kita yang telah lalu dan yang telah kita lalui, dan kesedihan-kesedihan orang lain yang juga telah dapat mereka lalui. Ia melukiskan prinsip ini dengan sebuah anekdot yang diambil dari legenda-legenda Hellensitik, Iskandar Agung (Alexander the Great).

Dalam menghadapi kematiannya Alexander berusaha menghibur ibunya dengan cara yang dramatis, dengan suatu kesadaran akan ketentuan nyata bahawa manusia tidak dapat merubah hukum alam.

Al-Kindi menulis dalam *Risalahnya*:

*"Wahai ibunda Alexander...seandainya ibunda mendengar kematian puteramu, cobalah untuk mengingat bahawa anakmu tidak mau menerapkan cara-cara yang dipakai raja-raja pemalas, bagi dirinya. Oleh karena itu, ibundaku sayang, hendaknya menjauhkan diri pula dari cara-cara mereka itu. Apabila bunda mendengar kematian anakda, lihatlah pada sebuah kota yang baru dibangun, orang-orang dari Afrika, Eropa dan Asia dijemput untuk peresmian. Dan mintalah kepada tamu-tamu bunda itu untuk merayakan peristiwa ini dengan makan, minum dan bersuka ria. Tetapi kalau bunda mengirim jemputan, jelaskan, hanya orang-orang suci yang dapat diterima dengan baik, kerana suatu pemakaman tidak dapat dirayakan dengan suka ria, kalau orang-orang yang ikut dalam perayaan seperti itu adalah mereka yang belum pernah mengalami kesedihan"*⁵⁸⁰.

Setelah mendengar kematian puteranya, sang ibu memberikan perintah untuk

⁵⁸⁰ Al-Kindi, *op.cit*

melaksanakan permintaan terakhir sang anak. Sang ibu tercengang dan putus asa, kerana pada hari peresmian yang telah ditentukan itu tidak seorangpun yang hadir. Lalu ia berkata: "Bagaimana mungkin orang-orang tidak menghadiri jemputan kita?" Dan sang ibu memperoleh jawapan: "Engkau hanya mengundang orang-orang yang suci tidak mengalami sesuatu dosa, sedang orang-orang sedemikian itu tidak ada, bagaimana mungkin orang dapat datang dalam perayaan tersebut". Kemudian sang ibu berkata: "Wahai Alexander, betapa sama akhir dan awalmu, engkau menginginkan suatu cara yang paling manis untuk menghibur bunda, sehingga terlepas dari aib kerana kehilangan ananda, engkau memaksaku menemukan sendiri bahawa bunda bukanlah wanita pertama yang menderita, atau yang terhindar dari keaiban"⁵⁸¹.

Nasehat praktis yang kedua dikaitkan dengan kekayaan yang sejati, pada dasarnya bukanlah bersifat materi, tetapi adalah kekayaan spiritual yang apabila hilang akan menyebabkan kita benar-benar menjadi sangat tidak bahagia. Kekayaan materi adalah milik orang ramai yang dipinjamkan oleh yang Maha Kuasa kepada kita, yang sewaktu-waktu dapat diambilnya kembali. Oleh kerana bersifat pinjaman, maka kita hendaknya jangan merasa sedih untuk mengembalikan kekayaan ini kepada pemiliknya yang sah.

Sebenarnya, harta benda yang bersifat materi adalah penyebab penderitaan

⁵⁸¹ Al-Kindi, *op.cit*

manusia, dan orang bijaksana tidak pernah mengundang penderitaan untuk menyiksa jiwanya sendiri. Socrates dikutip sebagai suatu contoh, dan ia mengatakan bahawa ia tidak pernah merasa sedih kerana ia tidak pernah memiliki sesuatu, yang kalau ia kehilangan sesuatu itu boleh merasa takut kepadanya. Oleh kerana itu, ia yang benar-benar bijaksana mencoba untuk menghindarkan kesedihan dengan memiliki sedikit atau sama sekali tidak memiliki benda-benda materi. Al-Kindi menunjuk kepada peristiwa lainnya untuk menggambarkan prinsip kedua ini.

Nero ditawarkan sebuah tahta yang sangat indah. Seorang failasūf yang hadir pada waktu itu menasehatinya agar menolak tawaran tersebut, ia mengatakan: "Seandainya engkau kehilangan tahta ini, engkau tidak akan boleh menggantinya dan akan besarlah kesedihanmu nanti, merupakan hal yang tidak mungkin engkau hindari darinya"⁵⁸². Tetapi nasehat failasuf itu diabaikannya. Pada suatu hari Nero pergi melancong dan memerintahkan agar tahta itu dihantar kepadanya. Kapal yang membawa muatan yang sangat diharapkan itu tenggelam, dan kaisar dengan putus asa mencoba untuk mengganti tahtanya yang hilang. Kerana tidak dapat menemukan yang serupa, maka ia wafat kerana kesedihan yang besar.

Perjuangan untuk mengatasi kesedihan adalah suatu perjuangan batin mengenai benda-benda lahiriyah. Hidup manusia menurut al-Kindi diibaratkan sebagai suatu perjalanan dengan sebuah perahu kecil yang sarat dengan penumpang.

⁵⁸² Al-Kindi, *op.cit*

Di antara mereka ada beberapa orang yang senang untuk memuatnya dengan benda-benda yang cepat musnah, sedangkan yang lain-lain lebih menyukai tanpa membawa sesuatu bekal material, ruang yang diberikan di atas perahu untuk setiap penumpang sangat terbatas, dan mereka yang membawa dengan barang-barang tambahan sudah tentu akan menderita kerana terhadnya tempat dan ruang.

Menurut al-Kindī, asal muasal kesedihan pokok itu, yakni kehilangan benda-benda lahiriyah dan kegagalan untuk memperoleh apa yang sangat didambakan, oleh al-Kindī ditambahkan dengan ketakutan akan kematian, sebagai prinsip yang ketiga. Namun al-Kindī menjelaskan bahawa kematian hanyalah suatu pemenuhan hakekat diri.⁵⁸³

Dan oleh kerana itu hendaknya manusia jangan takut akan sesuatu yang bersifat hakiki, kerana hal ini tak lain daripada akibat dari sebab-sebab yang berada di luar kemampuan kita.

Yang menarik untuk diperhatikan ialah kenapa al-Kindī mengambil contoh kaum Cynic, yang memandang rendah terhadap benda-benda lahiriyah dan pendidikan jiwa, tetapi mereka juga membatasi pada tindakan-tindakan praktis. Kerana ia tidak sama dengan mereka dalam hal harta benda material, ia hanya beranggapan bahawa

⁵⁸³ Al-Kindī, *op.cit*

"lebih sedikit lebih baik"⁵⁸⁴.

Karya al-Kindî ketiga yang banyak diwarnai tradisi Hellenistik, yang paling nyata adalah himpunannya yang memuat ucapan-ucapan Socrates yang dikenal sebagai *Pepatah-pepatah Socrates*. Tambahan pula, al-Kindî adalah orang Muslim pertama yang diilhami oleh keperibadian Socrates. Karya-karyanya yang banyak tentang berbagai aspek ajaran keperibadian Socrates, ini menunjukkan pujiannya terhadap failasuf Yunani itu. Sebagai korban hukuman mati demi kebenaran, Socrates mungkin telah menarik al-Kindî ke dalam hal keperibadiannya.

Ini dapat dijelaskan mengapa al-Kindî dalam karyanya mencurahkan perhatiannya secara menyeluruh mengenai kematian Socrates. Tema kematian Socrates merupakan objek perhatian khusus di kalangan failasuf tertentu. Kita mengetahui bahawa Persaudaraan Kesucian (*Ikhwān ash-Shafā*) memperbandingkan kematian Socrates dengan Jesus dan para pahlawan Karbala⁵⁸⁵.

Ada sebuah alasan yang dapat dipercayai bahawa al-Kindî mencoba untuk meniru dan mempraktekkan ajaran Socrates sepanjang yang diketahuinya. Beberapa petikan dalam *al-Muntakhab* menunjukkan bahawa al-Kindî adalah seorang yang seperti Socrates, tidak mencari kekayaan di istana raja-raja atau di rumah orang kaya.

⁵⁸⁴ Al-Kindî, *op.cit*

⁵⁸⁵ George N. Atiyeh, *al-Kindî: the Philosopher of the Arabs*, *op.cit* hlm.125

Tetapi, Socrates yang dikenal oleh orang-orang Arab tidaklah persis Socrates dalam sejarah, dan juga bukan Socrates dari dialog-dialog Plato⁵⁸⁶. Abū Bakar Muḥamad ar-Rāzī, yang meninggal kira-kira lima puluh tahun setelah al-Kindī, menceritakan dua riwayat Socrates yang berbeza, yang berlaku pada zamannya⁵⁸⁷.

Pandangan yang didokung oleh pengecam-pengecam ar-Rāzī dan mungkin oleh para pakar ilmu teologi, menggambarkan Socrates sebagai seorang menyendiri, enggan bergaul dengan masyarakat dan bahkan merasa bodoh terhadap kelangsungan hidup manusia. Pandangan lain yang didokung oleh ar-Razi sendiri, menjadikan Socrates tokoh ideal pertengahan, seorang yang hendak membawa senjata untuk mempertahankan negerinya, yang mencari teman di antara orang banyak, dan seorang ayah dari beberapa anak. Perbezaan dalam kedua riwayat itu dijelaskan oleh ar-Razi dengan menempatkan setiap riwayat itu pada suatu tahap yang berbeza dalam kehidupan failasuf Yunani tersebut.

Tetapi tidaklah sukar untuk menemukan sumber kedua gambaran yang bercanggah mengenai keperibadian Socrates. Dalam periode Hellenistik gambaran Diogenes dan Cynic dengan gambaran Socrates telah berlangsung, yang nampaknya telah diterima apa adanya secara tidak kritis oleh orang-orang Arab.

⁵⁸⁶ Al-Kindī, *op.cit*

⁵⁸⁷ P.Kraus, *as-Sīrah al-Falsafiyah*, Orientalia, IV. hlm. 321

Oleh sebab itu, pakar ilmu teologi berpegang kepada aspek Cynic dari gambaran ini, sedangkan ar-Rāzī berpegang kepada potret yang otentik dari *Apology*, *Phaedo* dan *Crito*. Pengarang-pengarang yang lain bahkan kurang kreatif dibanding ar-Rāzī, kerana mereka membiarkan dua riwayat yang saling bercanggah itu tercampur aduk, bahkan tanpa mencurigai sesuatu kontradiksi di antara keduanya⁵⁸⁸.

Tetapi, gambaran umum yang diperoleh beberapa pengarang Arab pada hakekatnya telah diperbetrulkan oleh asy-Syahrastānī, "Socrates mempelajari kearifan dengan Pythagoras dan Archelaus, tetapi perhatiannya dalam falsafah terbatas pada ilmu teologi. Beliau mempraktekkan kepertapaan, disiplin peribadi dan penamaan moraliti.

Beliau juga menampik segala kesenangan keduniawian dan menjadikan rimba di gunung untuk tempat hidup menyendiri. Kerana ia memperingatkan para pemimpin pada zamannya terhadap pemujaan berhala, maka mereka mengobarkan orang-orang biasa untuk menentangnya dan mengakibatkan raja mengeluarkan perintah untuk membunuhnya. Ia ditangkap, dipenjarakan dan diberi racun, seperti yang telah diketahui secara umum".

Sa'id menambahkan bahawa Socrates suka mengadakan perdebatan dengan

⁵⁸⁸ Al-Syahrastānī, *Tārīkh al-Hukamā*, op.cit.hlm. 291-291

raja namun yang lebih penting bagi kita adalah peninggalannya berupa "nasehat-nasehat yang berguna, semboyan-semboyan mulia dan ucapan-ucapan termasyhur. Selain doktrin-doktrin tertentu tentang atribut-atribut ilahi - seperti halnya Pythagoras dan Empedocles - eskatologinya lemah dan jauh dari pemikiran falsafah murni, kerana menyimpang dari doktrin-doktrin yang telah ditetapkan⁵⁸⁹.

Gambaran tentang Socrates yang kita peroleh dari karya al-Kindī adalah gambaran seorang pengajar moral yang besar. Petikan-petikannya yang melukiskan Socrates sebagai seorang pertapa, juga dijumpai dalam karya al-Kindī. Kehidupannya dalam tong kayu, dan jawapannya yang termasyhur terhadap Alexander "Pergilah dari matahariku" .Semua petikan yang telah kita sebutkan nampaknya dapat diterima oleh al-Kindī, sebagai semangat pengajaran moral semata, bukan sebagai gambaran kecenderungannya akan kepertapaan Socrates.

Namun yang lebih penting adalah bahawa Socrates nampak sebagai seorang tokoh ideal pertengahan dan pakar dalam nilai-nilai spiritual manusia. Ia menolak untuk menuliskan fikiran-fikirannya yang hidup, kerana ia tidak mau mempercayakannya kepada bahan yang mati.

Beliau dilukiskan sebagai monotheis yang menentang pemujaan berhala, nasehat-nasehatnya menentang pemilikan-pemilikan lahiriyah, tetapi mendukung

⁵⁸⁹ Al-Syahrastānī, *op.cit*

keluhan spiritual. Nilai-nilai spiritual adalah esensi kehidupan. Semua pemilikan lahiriyah adalah fana, sedangkan yang spiritual akan kekal dan menyertai pemiliknya di segala waktu dan ruang. Dengan demikian kita mendapatkan diri kita berhadapan dengan tema yang oleh al-Kindī digunakan untuk membangunkan teorinya tentang sebab-sebab kesedihan dan cara untuk menghalaukannya⁵⁹⁰.

Kearifan dipandang sebagai sesuatu yang bernilai besar dan merupakan sebagai suatu sarana bagi kebahagiaan yang sebenarnya. Kematian hendaknya tidak menakutkan kita, kerana kepahitan dari kematian itu bukan kerana kematian itu sendiri melainkan karena ketakutan terhadapnya⁵⁹¹. Akhirnya keadilan dipandang sebagai yang terbesar dari semua kebajikan, semua yang adil adalah baik dan yang tidak adil adalah buruk. Dengan perkataan lain keadilan adalah kriteria mengenai baik dan buruk⁵⁹².

Beberapa kesamaan prinsip ini dengan yang digunakan oleh al-Kindī dalam karyanya terdahulu, walaupun tidak menghairankan namun tetap menarik untuk dikaji. Ini hendaknya diertikan bahawa karya-karya etika lainnya tentang Socrates yang dianggap bersumber dari al-Kindī, akan mengikuti kecenderungan fikiran al-Kindī mengenai pemilikan spiritual, keadilan dan tidak berlebihan sebagai kebajikan

⁵⁹⁰ al-Kindī, *al-Rasā'il al-Kindīyah*, op.cit, hlm.192

⁵⁹¹ Ibid

⁵⁹² Ibid

ilmu pengetahuan yang paling tinggi menurut al-Kindī adalah *al-aql al-mustafād* yang dapat berhubungan langsung dengan akal aktif.

Manusia sebagai makhluk berakhlak menurut al-Kindī berhubungkait dengan perbuatan manusia sebagai natijah dari ilmu pengetahuan yang diperolehi melalui kemampuan akalnya. Menurutny lagi, manusia dan akhlak tidaklah dapat dipisahkan kerana baginya adanya pemisahan antara kedua dimensi tersebut maka manusia tidak lagi memiliki konsepsi diri yang utuh. Pemikiran Yunani pada konsepsi pemikiran al-Kindī tentang akhlak tidak dapat dinafikan adanya pengaruh di dalam idea-idea al-Kindī. Atau dengan perkataan lain, perinsip-prinsip utama akhlak menurut al-Kindī adalah bersifat platonius. Namun demikian, unsur-unsur keislaman di dalam pemikiran al-Kindī tentang akhlak memiliki kesan besar pada pemikirannya dibandingkan dengan idea-idea Yunani, ini memberikan suatu kesimpulan bahawa al-Kindī adalah seorang failasuf yang tetap konsisten pada idea-ideanya tentang manusia. Oleh sebab itu, sumbangan pemikiran al-Kindī tentang ilmu pengetahuan, tamadun dan etika manusia tidak semestinya dilupakan.